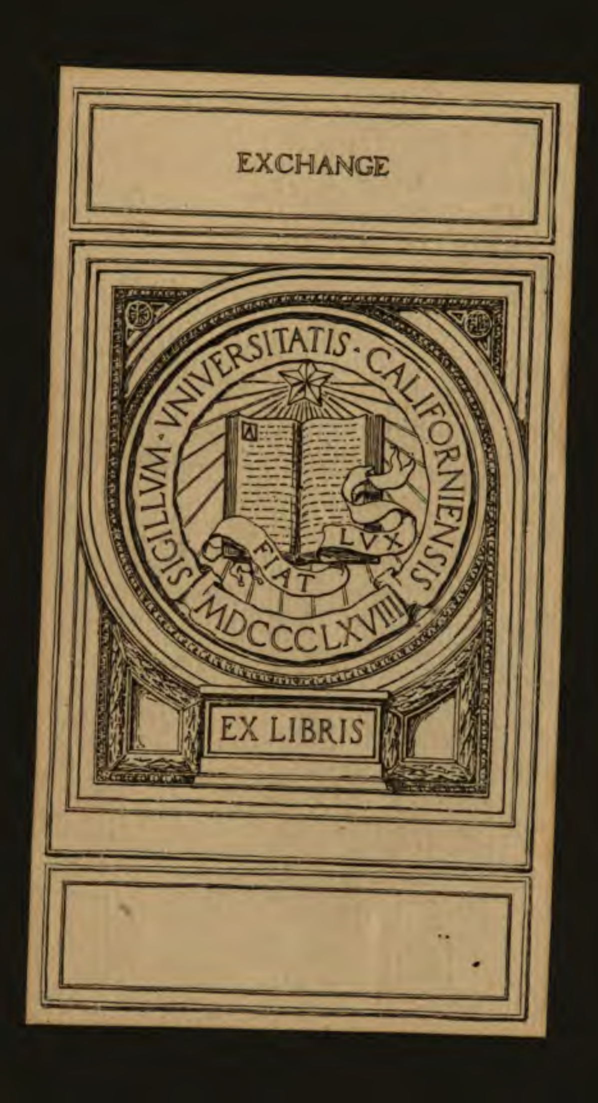

UC-NRLF
$B 22 198


EXCHANGE
SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Gibt es kein Naturrecht?

Versuch einer Kritik der über das Naturrecht herrschenden Theorien.

Letztes Kapitel:

Herbert Spencers Rechtslehre

(Darstellung und Kritik).

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

überreicht der

Hohen Philosophischen Fakultät

der Universität Jena

von

Dr. jur. S. P. Stamulis.

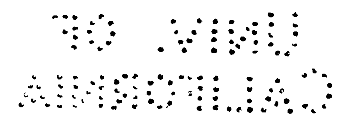


JENA
Druck von Bernhard Vopelius
1906.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr. EUCKEN.

JENA, 2. Dezember 1905.

Professor D. Dr. GELZER
d. Zt. Dekan.



Inhaltsübersicht der ganzen Abhandlung.



Vorwort.

Die Arbeit, von welcher nur der letzte Abschnitt, mit Genehmigung der Hohen Philos. Fakultät von Jena, hiermit veröffentlicht wird[1], versucht die Frage zu beantworten, ob es ein Naturrecht gebe.

Die feste Überzeugung des Verfassers ist, nicht nur daß es ein Naturrecht gibt, sondern daß auch — mit Ausnahme der Leugner jeder Moral, der Anhänger des moralischen Materialismus oder Nihilismus — seine Gegner eigentlich um Worte streiten. Aus meistens historischen Gründen will man mit dem Namen die Sache selbst verwerfen, doch gerät man dabei nur in Widersprüche und Inkonsequenzen.

Diese Oxymora will vor allem unsere Arbeit klarmachen und überläßt also den betreffenden Verfassern, sich selbst zu widerlegen!

Eine verhältnismäßig ausführliche geschichtliche Einleitung bezweckt hingegen zu zeigen, welcher Art die Angriffe derjenigen sind, die die Moral und das Recht überhaupt verwerfen, damit die ungeheure Kluft zu Tage treten kann, die die wirklichen von den vermeintlichen Gegnern des Naturrechts scheidet. Daß freilich solche Äußerungen grundlos sind und keiner ernsten Widerlegung würdig, brauchte nur angedeutet zu werden. Denn wiederholt sei hier betont: Nicht die moralischen Materialisten zu bekämpfen, bezweckt vorliegende Arbeit. Die bestreiten ganz folgerichtig auch die Existenz eines Naturrechts. Aber mit diesen Gegnern sich verständigen zu wollen, wäre geradezu eine Unmöglichkeit. Wir

---

[1]) Das hier Gebotene bildet $^1/_7$—$^1/_8$ der Gesamtarbeit.

wollen dagegen bloß diejenigen vor Augen haben, die einerseits für die Ethik eintreten und andererseits das ethische Recht verwerfen.

Es werden Juristen sowohl wie Philosophen, Theologen und Kulturhistoriker berücksichtigt und behandelt. Das eigenartigste ist, daß gerade da die Annäherung zu dem „veralteten“ Naturrecht sich zeigt, wo dies am wenigsten zu erwarten wäre: bei Spencer. Mit ihm schließt unsere Untersuchung, und da Spencer ein abgeschlossenes System hinterlassen hat, wurde er gerade hier von den übrigen behandelten Philosophen ausgewählt.

Da der Schreiber mit keinem der ihm bekannten ethischen Systeme vollständig zufrieden ist, seine eigene Ansicht aber weit davon entfernt ist, reif zu sein, vermeidet er es mit Absicht, seine eigene Auffassung über das Thema darzulegen und gibt nur hie und da zerstreut Andeutungen, wenn er seine tiefsten Empfindungen verletzt zu sehen glaubte. Das sei auch zur Entschuldigung der manchmal scharfen Sprache, der sich bedient wurde, gesagt.

Die Ethik und Rechtslehre Spencer's.

Wir gehen jetzt zur Ethik Spencer's[1]) über.

Von allen ethischen Systemen, die uns beschäftigen — es waren vorher die Systeme von Wundt und Paulsen betrachtet — ist wohl dasjenige Herbert Spencers das schwächste in seiner Grundlegung; aber es scheint mir, daß es in seinen inkonsequenten Konsequenzen weit über der Ethik Paulsen's und über der Wundt's stehe. Von seiner einseitigen Auffassung einiger sozialer Probleme abgesehen — eine Konsequenz seiner übertriebenen Hochschätzung der Freiheit — ist die Ethik Spencer's die christlichste aller Ethiken, die ich kenne.

Mit Recht macht ihm Eleutheropulos[2]) den Vorwurf, daß er ebensowenig wie die andern „modernisierenden Philosophen" „von der Nüchternheit (?) des Darwinschen Denkens" weder getroffen noch beeinflußt ist. Der konsequente Darwinismus ist nichts als unbarmherziger Kampf ums Dasein[3]); das beste ist ja das siegende. Wie kann hier von einer Ethik die Rede sein, wenn man darunter nichts als das Recht des Stärkeren verstehen will? Von einer solchen Auffassung der Ethik ist glücklicherweise bei Spencer keine Spur zu finden.

---

[1]) System der synthetischen Philosophie X. u. XI. Bd.: Die Prinzipien der Ethik. 2 Bände. Autorisierte deutsche Ausgabe. Aus dem Englischen von B. Vetter, fortgesetzt von J. Victor Carus. Stuttgart (Schweizerbarthscher Verlag) 1. Bd. 1879, 1894; 2. Bd. 1895.

[2]) Die Rechtlichkeit, S. 1 f.

[3]) Nietzsche nimmt eine eigentümliche Stellung ein: er verwirft mit Entschiedenheit den Darwinismus, weil er die Ansicht vertritt, daß das Überbleibende auch das beste sei; er predigt aber ebenso einen Kampf ums Dasein, er soll von den Übermenschen ohne Barmherzigkeit geführt werden. Also der Unterschied ist dieser: der Darwinismus behauptet, das beste komme von selbst durch den naturnotwendigen Kampf, Nietzsche will, daß der Kampf so durchgeführt werde, daß die Besten siegen oder Herrscher werden.

Man kann geradezu sagen, daß von Darwinismus bei Spencer gar nicht die Rede sein kann. Und es ist ganz und gar ungerecht, ihn wegen seiner evolutionistischen Gedanken zu einem Gegner der Moral stempeln zu wollen und ihm andere Motive zuzuschreiben, die seinen wiederholten Äußerungen direkt widersprechen. Spencer ist der entschiedenste Vorkämpfer des Naturrechts unter den modernen Philosophen. Daß er gerade auch zu den „modernisierenden“ gehört, spricht am besten für unsere Meinung, daß das Naturrecht unsterblich ist. Nicht in dem Bestreben Spencer's, „möglichst viele und wirksame Gegengewichte gegen die Omnipotenz des englischen Parlamentes zu entdecken“, ist „das treibende Motiv“ zu suchen, wie Bergbohm meint (l. c. S. 333, Anm. 3), auf Grund einiger Aufsätze von ihm urteilend, sondern in der sittlich hoch fühlenden Seele des Philosophen, die jeder anerkennen muß, der seine Ethik gelesen hat.

„Die ihren Zwecken angepaßten Handlungen, welche einmal das äußere sichtbare Leben ausmachen und zugleich von Augenblick zu Augenblick die Fortsetzung des Lebens ermöglichen, werden nach Spencer (I, 50) um so besser angepaßt, je weiter die Entwicklung fortschreitet, bis sie schließlich das Leben jedes einzelnen Individuums der Dauer wie der Tiefe nach zu einem vollkommenen gestalten, während sie zu gleicher Zeit mit Erfolg der Aufziehung der Nachkommenschaft dienen und diese beiden Zwecke erreichen, nicht allein ohne andere Individuen am gleichen Tun zu hindern, sondern vielmehr denselben dabei Hilfe leistend. Und hier sehen wir nun, daß solchem Handeln unter jedem dieser drei Gesichtspunkte das Prädikat „Gut“ zuerteilt wird. Unter sonst gleichen Umständen nennen wir die Handlungen gut, die am wirksamsten sind, um eine zu vollkommenem Leben befähigte Nachkommenschaft aufzuziehen, und unter sonst gleichen Umständen schreiben wir Gutheit solchen Handlungen zu, welche das vollkommene Leben anderer fördern.“

Spencer verkennt vollständig die christliche Auffassung von dem sittlichen Gesetze, wenn er (I, S. 56) ihr die Meinung zuschreibt, daß angeblich „die sittlichen Wahrheiten keinen Ursprung hätten als im Willen Gottes", worunter er gewiß nichts als eine Willkür Gottes denkt. Das ist aber einfach die Ansicht einer bestimmten theologischen Schule des Abendlandes[1]), die schon längst überwunden ist; nicht so denkt die christliche Welt. Wir glauben fest, daß ohne Gott, ohne sittliche Weltordnung Sittlichkeit ein Unsinn wäre; denn wir sehen gar nicht ein, warum wir für die Erhaltung der Spezies — wie sich Spencer mit Vorliebe ausdrückt — uns aufopfern und uns Mühe auferlegen müssen. Was geht uns das an? Der Wille Gottes aber, für dessen Ausflüsse wir die moralischen Gesetze halten, ist nicht Willkür, er ist ein unumwundenes, notwendiges, unabänderliches Produkt seiner Allgütigkeit und Allweisheit. Es ist überhaupt unmöglich, daß dieser Wille anders sein konnte, als er ist; denn dann wäre Gott weder gütig noch weise und ein solches Wesen wäre kein Gott. Nicht die Erklärung der natürlichen Ereignisse in ihrer unbeschreiblichen Majestät, sondern die moralische Größe, die wir in unserem Herzen fühlen, die ist es, die uns zu Gott führt; ihn als einen willkürlichen Tyrann darzustellen, ist die größte Blasphemie, die es überhaupt geben kann.

Gewiß sind „naturnotwendig" (I, 57) unsere Handlungen gut oder böse, aber nicht, weil „die einen das Wohlergehen, die andern das Verderben des Menschen bedingen", d. h. nicht, „wenn darunter nichts anderes als die Erhaltung der menschlichen Gesundheit oder gar die Erhaltung der Spezies zu verstehen ist". Zu unserer „Natur" gehört etwas Übernatürliches, Unerfaßbares, aber nichtsdestoweniger auch Natürliches und Vernünftiges. Wir sind nicht „natürlich" und „vernünftig" genug, um die ganze und volle Erhabenheit dieser sittlichen, naturnotwendigen, infolgedessen göttlichen Gesetze zu erfassen. Deshalb aber sie bestreiten zu wollen und ihnen Absichten zuzuschreiben, die höchstens Begleiterscheinungen sind, ist ganz

---

[1]) S. oben.

und gar unrichtig und voreilig. Gerade das ist der Unterschied der moralischen Gesetze von den Naturgesetzen; gerade hier liegt der Vorzug der ersteren: daß sie logisch notwendig sind; daß die andern Naturgesetze ebenso logisch unbedingt notwendig sind, haben wir keinen Grund zu glauben, und deshalb gerade kann prinzipiell kein Einwand gegen den Glauben an Wunder gelten. Eine Ausnahme in der Anwendung der Naturgesetze ist logisch denkbar, und das sind die Wunder; aber daß es eine solche Ausnahme in den moralischen Gesetzen geben könnte, ist überhaupt nicht zu verstehen; ein solcher Glaube würde durchaus unsittlich sein.

Spencer bekämpft (I. S. 58 f.) mit großer Entschiedenheit „Plato und Aristoteles, welche, nach seiner Meinung, staatliche Verfügungen zur Quelle von gut und böse machen, und Hobbes, welcher behauptet, es könne überhaupt weder von Gerechtigkeit noch von Ungerechtigkeit die Rede sein, so lange nicht eine ordnungsmäßig eingesetzte zwingende Gewalt existiert.“ Auch neuere Denker, bemerkt Spencer, haben diese Ansicht geteilt. „Sie lächeln über die Idee, daß die Menschen irgendwelche Naturrechte haben sollten, und sagen, die Rechte seien durchaus nur das Ergebnis gegenseitiger Übereinkunft, womit zugleich notwendig ausgesprochen ist, daß auch die Pflichten daher stammen.“ Mit voll erklärbarer Ironie sagt Spencer, daß also „die sittliche Verpflichtung aus Parlamentsbeschlüssen abzuleiten sei und je nach der Majorität nach dieser oder jener Richtung abgeändert werden könne.“

„Gerechtigkeit ist Erfüllung des Vertrages“, so resumiert Spencer die Behauptungen Hobbes —; Erfüllung des Vertrages setzt eine Gewalt voraus, welche dieselbe erzwingt: „gerecht und ungerecht können keinen Sinn haben“, solange die Menschen nicht gezwungen sind, ihre Verträge zu befolgen. Damit wird aber behauptet, entgegnet Spencer, die Menschen könnten ihre Verträge nicht ohne Zwang befolgen. Zugegeben einmal, die Gerechtigkeit bestehe in der Befolgung eines Vertrages. Nun nehme man an, derselbe werde freiwillig befolgt: das ist also Gerechtigkeit. In diesem Falle haben wir jedoch Gerechtigkeit ohne jeden Zwang, was der

Hypothese zuwiderläuft[1]). Die einzige denkbare Entgegnung ist unvernünftig: freiwillige Befolgung der Verträge sei unmöglich. Behaupte dies, und die Lehre, daß gut und böse erst mit der Herstellung einer Oberherrschaft ins Dasein gerufen werden, läßt sich allerdings verfechten. Verneine dies, und die ganze Lehre fällt dahin."

„Mögen wir nun die willkürliche und grundlose Theorie annehmen, daß die Menschen ihre Freiheit zugunsten einer Obergewalt von irgendwelcher Art aufgegeben hätten in der Absicht, dadurch einer ihnen versprochenen größeren Befriedigung teilhaftig zu werden, oder mögen wir uns lieber der auf Induktion gegründeten vernünftigen Theorie zuwenden, daß nur allmählich ein Zustand politischer Unterordnung sich herstellte, auf Grund der wiederholten Erfahrungen von den daraus erwachsenden größeren Vorteilen, jedenfalls bleibt es selbstverständlich, daß die Maßregeln dieser Obergewalt sich auf nichts anderes stützen können, als darauf, daß sie den Zwecken, um derentwillen sie überhaupt eingesetzt wurden, entsprechen." „Ist das allgemeine Gut, Wohlfahrt, Nutzen das höchste Ziel und sind staatliche Verfügungen nur insoweit berechtigt, als sie die Mittel zur Erreichung dieses höchsten Zieles bilden, so können dieselben auch nur insofern Autorität beanspruchen, als sie daraus erwächst, daß sie diesem höchsten Ziele förderlich sind. Sind sie gut, so sind sie es nur, weil die ursprüngliche Autorität hinter ihnen steht, und können sie diese Bürgschaft nicht aufweisen, so sind sie schlecht. Mit anderen Worten, das Handeln kann nicht durch das Gesetz für gut oder schlecht erklärt werden, sondern sein guter oder böser Charakter wird in letzter Linie nur durch seine Wirkungen bestimmt, je nachdem es seinem Wesen nach das Leben der Einzelnen fördert oder nicht."

„Einstimmig in der allgemeinen Überzeugung, daß ohne genügende Sicherheit des Lebens weder Glück noch Wohlstand der Einzelnen wie der Allgemeinheit bestehen könne, halten sie daran fest, daß Maßregeln zur Verhütung von Mord, Tot-

[1]) S. oben.

schlag, Raub usw. erforderlich seien, und verteidigen deshalb dieses oder jenes Strafsystem, welches ihnen gerade die besten Abschreckungsmittel zu bieten scheint: sie folgern also in betreff der Übel so gut wie deren Heilung, daß die und die Ursachen der Natur der Sache nach die und die Wirkungen hervorbringen werden.“ (S. 60.)

„Wenn etwa ein Anhänger dieser Schule einwenden wollte, daß für gewisse moralische Verpflichtungen, welche als Kardinalpflichten zu unterscheiden seien, zugestanden werden müsse, daß sie eine tiefere Grundlage als die Gesetzgebung hätten, und daß es nicht die Aufgabe der Gesetzgebung sei, diese zu schaffen, sondern bloß ihnen Nachdruck zu verleihen — wenn sie, sage ich, dieses zwar eingestehen, jedoch im übrigen für die untergeordneten Anforderungen und Pflichten einen gesetzgeberischen Ursprung behaupten, dann haben wir im Grunde die Theorie vor uns, daß zwar gewisse Arten des Handelns der Natur der Sache nach bestimmte Ergebnisse hervorzubringen streben, daß aber andre Arten des Handelns ihrem Wesen nach nicht solche Ergebnisse hervorzubringen geeignet sind. Nur auf Grund solcher Behauptungen läßt sich dann die Annahme festhalten, daß Handlungen der letzten Klasse durch das Gesetz zu guten oder schlechten Handlungen gemacht werden. Denn wenn solche Handlungen irgend eine innere Tendenz, wohltätige oder verderbliche Wirkungen hervorzubringen, besitzen, dann liefern diese inneren Tendenzen die Bürgschaft für die Berechtigung der gesetzlichen Forderungen oder Verbote; sagt man aber, diese Forderungen oder Verbote machten sie zu guten oder bösen Handlungen, so behauptet man damit, daß sie keine innere Tendenz zur Hervorbringung wohltätiger oder verderblicher Folgen hätten.“ (S. 61.)

„Ist es nicht klar, daß, wenn die Gesetzgebung auf der Ausübung gewisser Handlungen beruht, welche naturgemäß wohltätige Wirkungen haben, und andere verbietet, welche naturgemäß verderblich wirken, daß dann diese Handlungen nicht etwa durch die Gesetzgebung zu guten oder bösen gemacht werden, sondern vielmehr die Gesetzgebung ihre

eigene Autorität von den natürlichen Folgen der Handlungen ableitet?“ (S. 62).

Wir bestritten und wir bestreiten die Auffassung unseres Philosophen von dem Begriff des Guten und Bösen. Wir glauben nicht, daß gut ist, was zur Wohlfahrt führt und böse das Gegenteil. Aber seine Einwände gegen die Hobbeschen Behauptungen und ihre Begründung sind vollständig auch die unsrigen; wir brauchen nur die „Kausalität“ zu beseitigen. Was Spencer gegen die intuitive Moral sagt (S. 62 f.), betrifft eigentlich nicht die intuitive Auffassung des Guten und Bösen, sondern diejenige Spencers selbst; denn die Intuitionslehrer behaupten keineswegs, daß unter dem Gut und Böse eine natürliche Beziehung zwischen Handlungen und deren Folgen zu verstehen sei; das setzt aber Spencer voraus, wenn er ihnen den Vorwurf macht, daß sie beanspruchen, wir müßten bloß kraft eines auf übernatürlichem Wege — und nicht durch ererbte Abänderungen [1]) — erhaltenen Gewissens entscheiden,

[1]) Sehr mißfällig urteilt darüber Wundt. Er findet, daß solche Behauptungen dasselbe Verhältnis zu der Physiologie haben, wie die Astrologie zur Astronomie. S. Wundts Ethik II S. 22 f.: „Nicht glücklicher wird, . . . , das Problem gelöst, wenn man mit Herbert Spencer den Schwerpunkt der Erklärung von der psychischen auf die physische Seite verlegt. Es läßt sich ja im allgemeinen begreifen, daß sich im Nervensystem gewisse Nervenverbindungen ausbilden und daß dadurch die Anlagen zu reflektorischen und automatischen Bewegungen von zweckmäßigem Charakter vererbt werden. Wie aber aus Anlagen des Nervensystems moralische Anschauungen entstehen sollen, ist und bleibt ein Mysterium. Selbst diejenigen Physiologen, die der phantastischen Hypothese huldigen, die Nervenzellen des Gehirns seien permanente Träger von Vorstellungen, haben sich doch bisher meist nicht entschließen können, dies dahin zu erweitern, daß sie einen Übergang der Zellen samt Vorstellungen von den Voreltern auf die Nachkommen annehmen. Noch mißlicher steht es mit den empirischen Beweisen für diese psychologischen Anwendungen der Vererbungslehre. Wenn nicht einmal davon die Rede sein kann, daß so elementare Bewußtseinstatsachen wie einfache Sinnesempfindungen oder die Raumanschauung als angeborene nachzuweisen sind, wie kann dann von angeborenen „moralischen Anschauungen“ die Rede sein, Anschauungen, die eine Menge verwickelter empirischer Vorstellungen voraussetzen, welche sich auf den Handelnden selbst, seine Mitmenschen und seine Relationen zur Außenwelt beziehen? Wenn man aber zugesteht, daß solche unmöglich fertig gegeben sein können, wie soll man sich dann das erste Aufreten der angeborenen moralischen Instinkte denken? Wie sollen die vererbten Nervenanlagen es zuwege bringen, beim Anblicke eines leidenden oder in Gefahr geratenen Mitmenschen die Regungen des Mitleids, der Hilfsbereitschaft und Opferwilligkeit auszulösen? In

welche Dinge gut und welche böse seien und somit also stillschweigend annehmen, daß wir auf keine andre Weise das Gute vom Bösen zu unterscheiden vermöchten, aber zugleich „stillschweigend“ „jede natürliche Beziehung zwischen Handlungen und deren Folgen“ verneinen. Das wäre richtig, wenn in der Tat die intuitive Ethik eine solche Auffassung des Guten und Bösen hätte.

Spencer weist den Titel Anti-Utilitarier, den ihm Mill beigelegt hatte, zurück (S. 64). Er ist aber auch kein Anhänger der utilitaristischen Schule. Dieser Theorie zufolge sei das Handeln „nach Beobachtung seiner Resultate zu beurteilen.“ Aber sie erkenne nicht die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung im Handeln, sondern bloß irgend eine Beziehung; dadurch werde aber keine vollkommene wissenschaftliche Form der Erkenntnis erreicht. Die guten und schlechten Resultate könnten aber nicht zufällige, sondern sie müßten notwendige Folgen der Ordnung der Dinge sein, und die Hauptaufgabe der Moralwissenschaft sei, aus den Gesetzen des Lebens und den Existenzbedingungen abzuleiten, welche Arten des Handelns notwendigerweise Glück bezw. Unglück zu erzeugen streben.

Auf ihren früheren Entwickelungsstufen bestand die Astronomie aus nichts weiter als aus einer großen Summe von Beobachtungen; aus dieser Summe von Beobachtungen ließ sich nach und nach auf empirischem Wege mit großer Annäherung an das Richtige voraussagen, daß die einzelnen Himmelskörper zu bestimmten Zeiten diese oder jene Stellungen einnehmen würden. Die moderne Astronomie aber besteht aus Deduktionen von dem Gesetze der Gravitation — Deduktionen, welche uns zeigen, warum die Himmelskörper notwendig zu bestimmten Zeiten bestimmte Stellungen ein-

---

der Tat, im Vergleich mit dieser Gestaltung der Lehre von den „ideae innatae“ gebührt der älteren naiveren Vorstellung, die den Haupinhalt der Moral, Metaphysik und Logik als ein göttliches Wiegengeschenk betrachtete, das jedem Weltbürger bei seinem Eintritt ins Dasein mitgegeben werde, wenigstens der Vorzug der Einfachheit.“

nehmen. Diese Art von Beziehung zwischen der älteren und der neueren Astronomie ist ganz analog derjenigen, welche zwischen der Zweckmäßigkeitsethik und der wissenschaftlichen Ethik im eigentlichen Sinne besteht. Der herrschende Utilitarismus will keine höher entwickelte Form der Ethik anerkennen; er sieht also nicht ein, wie er nur erst das Anfangsstadium der wissenschaftlichen Ethik erreicht hat. Von den Utilitariern wurde einfach angenommen, daß sich in Zukunft so gut wie in der Gegenwart das Nützliche nur durch Beobachtung der Folgen werde bestimmen lassen, und daß es eine Unmöglichkeit sei, durch Deduktion aus grundlegenden Prinzipien zu erkennen, welches Handeln verderblich und welches wohltätig sein muß.

Wenn wir auch anerkennen, sagt Spencer (I, 110), „wie sehr wünschenswert, ja sogar notwendig es ist, daß das System der Ethik gleich den religiösen und politischen Systemen jeweils seiner Zeit und seinem Orte angepaßt sei, so können wir jenes so gut wie diese bloß als Übergangsformen gelten lassen.“ Damit haben wir den Höhepunkt der Spencerschen Ethik erreicht, der gerade uns sein System so sympathisch macht. Es ist ein Gedanke, den ich vier Jahre, bevor ich Spencer las, schon gefaßt hatte. Es freut mich, eine so mächtige Stütze gefunden zu haben. Mit dieser Behauptung wird, so meine ich, nicht irgend eine Stellung zu der Frage genommen, ob in der Wirklichkeit einmal diese ersehnte, vollkommene Sittlichkeit zur Tatsache wird. Hier gilt nach meiner Überzeugung das, was der große Kant[1]) schon sagte: „Daß die Welt immer zum Besseren fortschreitet, dies anzunehmen berechtigt den Menschen keine Theorie, aber wohl die rein praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet.“

In jedem Falle dürfen wir die Frage stellen (I, 86): „Ist die Handlung geeignet, das vollkommene Leben in der Gegen-

[1]) Über die Fortschritte der Metaphysik; zweite Handschrift T. II (Chamberlain, Grundlagen des XIX. Jahrh. II, 714).

wart aufrecht zu erhalten und wirkt sie auf Verlängerung des Lebens bis zu seiner äußersten Grenze hin?“ Je nachdem die Antwort auf jede dieser Fragen bejahend oder verneinend ausfällt, wird die betreffende Handlung damit von selbst als gut oder böse bezeichnet, wenigstens was ihre unmittelbaren Folgen betrifft, gleichgültig, welche Tragweite sie für die Zukunft haben mag.“ Der Widerspruch, der in dieser Behauptung liegt, ist nach Spencer's Meinung ein nur scheinbarer und „erklärt sich aus der Neigung, welcher wir uns so schwer zu entziehen vermögen, eine Folgerung, die eine ideale Menschheit voraussetzt, nach ihrer Anwendbarkeit auf die Menschheit der Gegenwart zu beurteilen. Die im obigen ausgesprochene Folgerung bezieht sich auf jenes höchste Handeln, mit welchem die Entwicklung des Handelns ihr letztes Ziel erreicht — jenes Handeln, in welchem die Herstellung aller Anpassungen von Tätigkeiten an Zwecke, die dem vollkommenen individuellen Leben dienen, und zugleich aller jener, die der Erhaltung der Nachkommenschaft und der Vorbereitung derselben für das reife Alter gewidmet sind, nicht allein mit der Herstellung gleicher Anpassungen durch andere zusammengeht, sondern diese sogar fördert. Und diese Auffassung des Handelns in seiner höchsten Form bedingt die Vorstellung von einem Wesen, das ein solches Handeln als spontane Äußerung seiner Natur zeigt, als Ergebnis seiner normalen Tätigkeit.“ Mit dem weiteren Fortschritt der Anpassung, „wobei eben Fähigkeiten und Bedürfnisse in immer besseren Einklang gebracht werden“, wird schließlich die vollkommene „Anpassung der Menschheit an den gesellschaftlichen Zustand“ erreicht werden und somit auch die volle Anerkennung der Wahrheit, daß eine Handlung nur dann vollständig gut ist, wenn sie nicht allein in der Zukunft das spezielle und allgemeine Glück befördert, sondern auch unmittelbar angenehm ist, und daß nicht bloß zuletzt, sondern auch zunächst bemerkbare schmerzliche Empfindungen die Begleiter der Handlungen bilden, welche böse sind.

Es ist merkwürdig, daß Spencer (I, 132) sagt, daß die göttlichen Gebote „ursprünglich nichts anderes als Überliefer-

ungen des Willens des verstorbenen Königs" seien[1]) und nicht weniger, wenn er (I, 136 f.) aus der Tatsache, daß das, was einen wahrhaft moralischen Menschen vom Morde abhält, nicht die Vorstellung vom Hängen als der Folge desselben ist, noch die Vorstellung des Schreckens und des Hasses, den er in seinen Nebenmenschen hervorruft, sondern einfach die Vorstellung der notwendigen natürlichen Resultate — der sein Opfer marternden Todesangst, der Vernichtung aller Aussichten desselben auf ferneres Glück, der seinen Angehörigen zugefügten Leiden, oder daß weder der Gedanke an das Gefängnis noch irgend eines Zornes oder Verdammnis, „sondern der Gedanke an das dem Beraubten angetane Unrecht, verbunden mit einem unklaren Bewußtsein von den allgemeinen Übeln, die eine Mißachtung des Eigentumsrechts nach sich zieht", es ist, was die moralische Abschreckung vom Diebstahl ausmacht: zu dem Resultat kommen zu dürfen glaubt man dadurch, daß das moralische Motiv von den übrigen Motiven, mit denen es verknüpft erscheint, durchweg in dem Punkte sich unterscheidet, „daß es nicht aus Vorstellungen von zufälligen, nebensächlichen, nicht naturnotwendigen Folgen, sondern vielmehr nur aus Vorstellungen derjenigen Folgen hervorgeht, welche das naturgemäße Ergebnis der Handlungen sind!" Spencer ist gezwungen, wenigstens zuzugestehen, daß diese Vorstellungen „nicht alle ganz deutlich" sind; er fügt aber gleich hinzu, daß in der Regel einige derselben dem Geiste gegenwärtig sind. Sie bilden „eine Gruppe von undeutlichen Vorstellungen, die sich durch die Erfahrung von den Folgen gleicher Handlungen im Leben des Einzelnen angesammelt haben, und gleichsam die Unterlage hiervon bildet ein noch unklareres, aber umfassenderes Bewußtsein, das von den ererbten Wirkungen solcher Erfahrungen bei den Voreltern herstammt: das Ganze ergibt ein Gefühl, das sich sowohl durch Gewichtigkeit, als durch Unbestimmtheit auszeichnet!"

---

[1]) Benn erwidert richtig: „Neuere Untersuchungen über die Geschichte der Rechtsbegriffe zeigen, daß bei primitiven Menschen die Könige nicht Gesetzgeber, sondern Richter waren." (Spencer II 569, wo auch seine Erwiderung.)

Die Unterordnung der persönlichen unter die soziale Wohlfahrt ist eine zufällige Erscheinung, nach Spencer's Meinung (I, 151): „hängt sie ab von dem Vorhandensein von sich bekämpfenden Gesellschaften. Solange die Existenz einer Gemeinschaft durch die Tätigkeiten der sie umgebenden Gemeinschaften gefährdet erscheint, muß natürlich der Satz unumstößlich gelten, daß die Interessen der Individuen insoweit zugunsten der Gemeinschaft aufzuopfern sind, als dies zum Wohlergehen der Gemeinschaft nötig wird.“ So daß, „wenn solche gesellschaftlichen Gegensätze aufhören, auch die Notwendigkeit der Aufopferung von privaten zugunsten von öffentlichen Ansprüchen aufhören muß, oder vielmehr, daß es dann überhaupt keine öffentlichen Ansprüche mehr gibt, die im Widerspruch mit privaten Ansprüchen stehen“.

„Die verworrenen und widerspruchsvollen Moralsysteme, von denen uns jede Gesellschaft und jedes Zeitalter einen mehr oder weniger zutreffenden Typus liefert, erscheinen doch sämtlich vollkommen gerechtfertigt, indem sie jeweils unter den gegebenen Verhältnissen annähernd das Bestmögliche darstellen“ (I, 154). Sie entsprechen aber nur dem unvollkommenen Handeln, nicht dem, welches die höchste Entwickelungsstufe erreicht hat. Diese kann jedoch nicht wirklich erreicht werden, wenn nicht die Glieder der übrigen Gesellschaften sie gleichfalls erreichen und damit die Ursachen internationaler Gegensätze gleichzeitig mit den Ursachen zum Streit zwischen den Individuen aufhören.

Mit Recht sagt in § 55 des I. Bds.[1] (S. 165 f.) Spencer, daß vor allem die Tatsache anzuerkennen ist, daß eine vollständige Erfüllung der ursprünglichen und abgeleiteten Bedingungen[2] keineswegs genügt. „Es mag wohl ein soziales Zusammenwirken von der Art geben, daß keiner an der Erlangung des normalen Ertrages seiner Anstrengungen ver-

---

[1]) Vgl. auch § 144 f. des II. Bds. (S. 353).

[2]) Die universale Grundlage jedes Zusammenwirkens, so sagt Spencer in S. 165 des I. Bds., ist die Innehaltung eines richtigen Verhältnisses der empfangenen Vorteile zu der geleisteten Arbeit. Ohne diese ist keine physiologische Arbeitsteilung möglich und auch keine soziale.

hindert, sondern im Gegenteil durch entsprechende Gegenleistungen darin gefördert wird, und trotzdem bleibt hier noch viel zu tun übrig.“ Wo keiner für seine Genossen irgend etwas weiteres tun würde, als was die genaue Erfüllung seiner Verträge verlangte, da müßten überdies die privaten Interessen leiden, weil den öffentlichen Interessen keine Aufmerksamkeit geschenkt würde. Die oberste Grenze der Entwickelung des Handelns ist demgemäß nicht eher erreicht, als bis nicht bloß jede direkte und indirekte Beeinträchtigung anderer vermieden, sondern auch freiwillige Anstrengungen gemacht werden, das Wohlergehen anderer zu fördern. Wenn trotzdem Spencer gewissen sozialen Einrichtungen nicht sympathisch gegenübersteht — selbst von den öffentlichen Bibliotheken gelegentlich ironisch spricht! —, scheint er mir nicht in Übereinstimmung mit den obigen Äußerungen zu sein; er wird von seiner übertriebenen Hochschätzung der individuellen Freiheit verleitet, er hält sie für das eigentliche Urrecht jedes Menschen, wie wir sehen werden. Und doch glaubt Spencer (I, 167), daß „solange überhaupt die Möglichkeit zur Ausbildung von Fähigkeiten vorliegt, welche durch ihre Übung anderen positiven Nutzen und dem Handelnden selbst Befriedigung gewähren“, der soziale Mensch „die harmonische Übereinstimmung zwischen seiner Beschaffenheit und den äußeren Verhältnissen, welche die Grenze der Entwickelung darstellt, noch nicht erreicht“ hat! „Mitleiden ist die Wurzel sowohl der Gerechtigkeit als der Wohltätigkeit.“

„Die Grundzüge eines Sittengesetzes, nach welchem vollkommenes Leben durch freiwilliges Zusammenwirken gesichert wird, lassen sich einfach folgendermaßen wiedergeben. Das wesentlichste Erfordernis ist, daß die auf den Lebensunterhalt abzielenden Handlungen eines jeden ihm in der Tat sämtlich den Betrag und die Art von Vorteilen einbringen müssen, welche sich naturgemäß daraus ergeben. Und dies setzt voraus erstens, daß er keine direkten Angriffe auf seine Person oder sein Eigentum erleiden darf, und zweitens, daß ihm auch nicht durch Vertragsbruch indirekte Beschädigung zugefügt werde. Hat die Beobachtung dieser negativen Bedingungen

des freiwilligen Zusammenwirkens das Leben durch Austausch von Dienstleistungen nach Übereinkunft bereits im größten Umfange erleichtert, so muß dasselbe noch weiter erleichtert werden durch einen Austausch von Leistungen ohne jede Übereinkunft: das höchste Leben ist erst dann erreicht, wenn die Menschen einander nicht nur durch bestimmt abgemachte Gegenseitigkeit in der Hilfeleistung, sondern auch noch auf andre Weise unterstützen, ihr Leben möglichst vollkommen zu gestalten" (I, 168 f.). In diesen Worten Spencer's finden wir denselben Gedanken ausgedrückt, der, wie wir meinten, nicht konsequent ist.

Der „rationale Utilitarismus", dem Spencer im Gegensatz zu dem empirischen huldigt, macht nicht das Wohlergehen zum unmittelbaren Gegenstand seines Strebens, sondern er stellt als solchen den Gehorsam gegen gewisse Prinzipien hin, welche der Natur der Sache nach die Wohlfahrt kausal bedingen (I, 183). Spencer findet erstaunlich, wie jemand, nachdem er die verschiedenen Bestrebungen beobachtet hat, welche der eine mit Eifer ergreift, während der andere davor zurückscheut, und nachdem er den verschiedenen Meinungen hinsichtlich der Annehmlichkeiten dieser oder jener Beschäftigung oder Vergnügungen gelauscht, wie sie auf jeder Gasse ausgesprochen werden — wie da jemand behaupten kann, daß man über die Natur des Glückes in vollständiger Übereinstimmung sein könne, so daß es als geeigneter Endzweck für direkte gesetzgeberische Tätigkeit erscheine.

„Nicht minder verwunderlich ist die damit verbundene Behauptung, daß Gerechtigkeit als Endzweck nicht begreiflich sei. Wenn auch primitive Menschen noch kein Wort weder für Glück noch für Gerechtigkeit besitzen, so läßt sich doch schon bei ihnen eine Annäherung an den Begriff der Gerechtigkeit erkennen. Das Gesetz der Wiedervergeltung, welches verlangt, daß die Tötung eines Angehörigen des einen Stammes durch den Angehörigen eines andern gesühnt werden müsse entweder durch den Tod des Mörders selbst oder eines Mitgliedes seines Stammes, zeigt uns schon in unbestimmter Gestalt jenen Begriff der Gleichheit in der Behandlung, welcher

ein wesentliches Element des Gerechtigkeitsbegriffes bildet. — Wenn wir uns bei alten Völkern umsehen, welche ihre Gedanken und Gefühle bereits richtig aufgezeichnet haben, so sehen wir diese Vorstellung von Gerechtigkeit als eines die Gleichheit in der Behandlung Bedingenden deutlich hervortreten. David[1]) sowohl wie Paulus[2]), Aristoteles[3]) wie die Römer drücken diese Ideen-Association in Worten aus" (I, 185). Und die Völker der Neuzeit zeigen durchweg die Identifizierung von Gerechtigkeit mit Billigkeit. „BENTHAM ist also im Unrecht, wenn er sagt, „was aber Gerechtigkeit ist, das ist es, was bei jeder Gelegenheit den Hauptgegenstand des Streites bildet". Ja, er ist in Wirklichkeit noch mehr im Unrecht, als es bisher scheinen mochte. Denn in erster Linie gibt er eine durchweg falsche Darstellung, indem er die Tatsache übersieht, daß in 99 von 100 Fällen im täglichen Verkehr zwischen den Menschen keinerlei Streit über Gerechtigkeit entsteht, sondern vielmehr das zu vollziehende Geschäft von beiden Seiten als gerecht vollzogen anerkannt wird; und in zweiter Linie, wenn im hundertsten Falle wirklich ein Streit sich erhebt, so ist der Hauptgegenstand desselben nicht was Gerechtigkeit sei, denn es wird allgemein zugestanden, daß sie eben dasselbe sei wie Billigkeit oder Gleichheit, sondern den Hauptgegenstand des Streits bildet stets die Frage, wie unter diesen besonderen Umständen Gleichheit zu erzielen sei — eine Frage ganz anderer Art[4]).

---

[1]) Psalm 17, 2.

[2]) Coloss. 4, 1.

[3]) Nicom. Ethik 1.

[4]) Ich kann nicht verstehen, wie Spencer sich nicht einverstanden erklärt (I, 289 f.) mit Sidgwick, wenn dieser die Behauptung aufstellt: „daß es unter allen irgend gegebenen Umständen nur eines gibt, was man tun sollte". Ob man „dies Eine auch erkennen kann", wie Sidgwick meint, darf man wohl nicht ohne weiteres zugeben, aber es scheint mir nicht gerade im Einklang zu den im Text wiedergegebenen Worten Spencers zu stehen, wenn letzterer nicht — wie er sagt — weit entfernt ist, zuzugeben, daß es in jedem Falle nur einen guten und einen bösen Weg gebe. Es ist wohl wahr, „daß in zahlreichen Fällen von gut im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede sein kann, sondern nur von dem kleinsten Übel"; es gilt in dieser Beziehung, was schon die alten Griechen sagten: δυοῖν

Es ist daher keineswegs selbstverständlich, wie Bentham behauptet, daß Glück ein begreiflicher Endzweck sei, nicht aber Gerechtigkeit, sondern eine nähere Prüfung macht im Gegenteil die größere Begreiflichkeit von Gerechtigkeit als Endzweck einleuchtend. Denn Gerechtigkeit oder Billigkeit oder Gleichheit hat es ausschließlich mit der Quantität unter festgestellten Bedingungen zu tun, während Glück sich sowohl auf die Quantität als auch auf die Qualität unter nicht festgestellten Bedingungen bezieht. (I, 186.)

Woher stammt — fragt Spencer Bentham[1] (I, 189 f.) — der Begriff der Gerechtigkeit und das demselben entsprechende Gefühl? Bentham wird kaum behaupten wollen, daß sie ganz bedeutungslos seien, obgleich sich dies eigentlich aus seinem Satze ableiten läßt; wenn er aber zugibt, daß sie eine Bedeutung haben, so muß er zwischen zwei Alternativen wählen, von denen jede seiner Hypothese verderblich wird. „Sind es übernatürlich verursachte Formen des Denkens und Fühlens, welche die Menschen so zu bestimmen streben, daß sie die Bedingungen zum Glücke erfüllen? Dann ist ihre Autorität unantastbar. Oder sind es Formen des Denkens und Fühlens, welche im Menschen auf natürlichem Wege durch Erfahrung dieser Bedingungen entstanden sind? Dann ist ihre Autorität nicht minder unantastbar.“ „Und schließlich gibt er nach alledem selber stillschweigend das zu, was er ausdrücklich verneint, indem er sagt: „Die Bedeutung des Wortes Gerechtigkeit sei, wie sie wolle, welche andere Auffassung kann es beanspruchen als die eines Mittels zum Glück?“ „Und wie die von Bentham bearbeitete Verfassung, die gewiß nichts anderes als Mittel zum Glück ist und nichtsdestoweniger berücksichtigt werden muß, so darf man auch keineswegs die Gerechtigkeit überspringen, um unmittelbar auf den Endzweck Glück loszugehen.

κακοῖν προκειμένοιν τὸ μὴ χεῖρον βέλτιστον. Daß es aber in manchem dieser Fälle nicht einmal möglich ist, irgendwie mit Bestimmtheit festzustellen, welches das kleinste Übel sei, bedarf, meine ich, der Einschränkung, daß es nur für uns beschränkte Menschen unmöglich ist, nicht aber an und für sich. Spencer will dadurch die Richtigkeit seiner Unterscheidung der relativen von der absoluten Ethik zeigen, er bedarf aber, glaube ich, dieser seiner Behauptung nicht.

[1]) Vgl. auch II, 45.

Um das größte Glück innerhalb jeder der verschiedenen Gesellschaften zu erreichen, sind Bedingungen zu erfüllen, die verschieden sein müssen, aber es gibt „einige allgemeine Bedingungen“, die „in sämtlichen Gesellschaften Erfüllung fordern. Harmonisches Zusammenwirken, durch welches allein in jeder derselben das größte Glück zu erreichen ist, wird bloß durch gegenseitige Achtung vor den Rechten des Einzelnen möglich gemacht: es dürfen weder jene direkten Angriffe vorkommen, die wir als Verbrechen gegen Personen oder Eigentum bezeichnen, noch auch jene indirekten Angriffe, welche der Bruch von Verträgen bedingt“. Spencer unternimmt es mit einer Analogie aus der Physik, die Sache klar zu machen (I, 191 f.). Wenn wir sagen, „daß in betreff dieser Bedingungen jeder für einen und niemand mehr als für einen gelten solle, so erklären wir damit nichts anderes, als daß Gerechtigkeit erzwungen werden müsse. — Wird also Benthams Prinzip als Grundsatz der öffentlichen Verwaltung ins Auge gefaßt, so verwandelt es sich bei näherer Untersuchung geradezu in das Prinzip, das er so geringschätzig beiseite schiebt. Nicht allgemeines Glück erscheint als der ethische Maßstab, nach welchem sich die gesetzgeberischen Bestrebungen richten sollen, sondern universelle Gerechtigkeit“ (I, 249; vgl. auch S. 263).

Spencer formuliert schließlich folgendermaßen seine Stellung zu den verschiedenen ethischen Systemen (I, 194): Die ethischen Systeme, welche die Tugend, das Recht, die Pflicht als höchste Zwecke hinstellen, bilden die Ergänzung zu jenen ethischen Systemen, denen das Wohlergehen, die Freude, das Glück als Hauptzweck gelten. „Wenn also alle die verschiedenen ethischen Theorien in gehörigem Maße Anerkennung finden, so wird das Handeln in seiner höchsten Form die angeborenen Anschauungen des Guten, nachdem dieselben richtig erklärt und durch den analytischen Verstand genau dargestellt worden sind, zu seinen Führern machen, wobei es sich aber bewußt bleibt, daß diese Führer bloß deswegen zunächst als das Höchste gelten dürfen, weil sie zu jenem in letzter Linie höchsten Endzweck, zum besonderen und allgemeinen Glück emporleiten.“

Wie gesagt, Spencer unterscheidet zwischen absoluter und relativer Ethik. Letztere ist diejenige, die wir jetzt unter den unvollkommenen Verhältnissen, unter denen wir leben, ausüben müssen. Absolute ist diejenige, die dann vollständig in Anwendung kommen kann, wenn die vollkommene Gesellschaftsform erreicht sein wird. Spencer unternimmt es nun, seine Behauptung näher klar zu machen (I, 288 f.):

Die ganze wissenschaftliche Mechanik ist eine Wissenschaft, die aus lauter idealen Wahrheiten besteht und die überhaupt nur dadurch möglich wurde, daß sie sich dergestalt bloß mit idealen Fällen beschäftigte (S. 302 f.). „Sie kommt solange nicht zur Entwickelung, als die Aufmerksamkeit noch ganz von den konkreten Fällen in Anspruch genommen wird, welche alle Verwickelungen der Reibung, der Zusammendrückbarkeit usw. darbieten. — Nun aber, nachdem einzelne grundlegende Wahrheiten der Mechanik herausgelöst worden, ist es möglich, mit deren Hilfe die Tätigkeiten besser zu leiten, und dies ist noch mehr der Fall, wenn, wie bald darauf geschieht, die verwirrenden Elemente, aus denen jene erst herausgelöst werden mußten, selbst mit in Rechnung gezogen werden. In einem weiter vorgerückten Stadium werden die abändernden Einflüsse der Reibung bestimmt und die betreffenden Schlüsse im erforderlichen Umfange modifiziert. Die Theorie des Flaschenzuges wird in ihrer Anwendung auf tatsächliche Fälle verbessert, indem man die Steifheit des Tauwerks berücksichtigt, deren Wirkungen in einer Formel Ausdruck finden.“ Eine wissenschaftliche Feststellung relativer Wahrheiten — das entnimmt Spencer aus den obigen und anderen Beispielen von dem Verhältnis zwischen gewissen absoluten Wahrheiten der wissenschaftlichen Mechanik und gewissen relativen Wahrheiten, welche jene umhüllen — ist nicht möglich, solange nicht die absoluten Wahrheiten unabhängig davon formuliert worden sind. „All das gilt ebenso von der Moralwissenschaft. Wie durch frühere rohe Erfahrungen auf empirischem Wege einige unklare, jedoch teilweise richtige Vorstellungen hinsichtlich des Gleichgewichts der Körper, der Bewegungen der Wurfgeschosse oder der Wirkungen der Hebel erreicht wurden, so gelangte

man auch durch frühe und rohe Erfahrungen auf empirischem Wege zu einigen unklaren, jedoch teilweise richtigen Vorstellungen hinsichtlich der Rückwirkungen des Betragens der Menschen auf sich selbst, auf einander und auf die Gesellschaft, welche im letzteren so gut wie im ersteren Falle bis zu einem gewissen Grade zur Leitung des Handelns verwendbar waren." Die rationelle Ethik muß also, im Gegensatz zu der empirischen, alle verwirrenden Zufälligkeiten vernachlässigen und die Gesetze des guten Handelns, abgesehen von allen den sie verdunkelnden Wirkungen der Verhältnisse in jedem einzelnen Falle formulieren. Gerade aber wie das System mechanischer Wahrheiten, das in idealer Ablösung als absolut hingestellt wurde, in der Weise auf wirkliche mechanische Probleme anwendbar wird, daß man alle nebensächlichen Umstände mit in Betracht zieht, so wird auch ein System idealer ethischer Wahrheiten, welches das absolute Gut ausdrückt, solchergestalt auf die Fragen unseres Übergangszustandes anwendbar gemacht werden können, daß wir unter Berücksichtigung der Widerstände eines unvollständigen Lebens und der Unvollkommenheit der jetzigen Menschennatur mit annähernder Genauigkeit zu ermitteln vermögen, was das relative Gut ist. Es ist wohl richtig und nur der oben wiedergegebenen Erwiderung Spencer's an Sidgwick einigermaßen widersprechend, „daß das Sittengesetz im eigentlichen Sinne das Gesetz des vollkommenen Menschen, die Formel für das ideale Handeln, die Darstellung dessen sei, was in allen Fällen sein sollte" (I, 303). Es scheint mir aber, daß Spencer nicht glücklich ist, wenn er wiederum Sidgwick angreift, weil er behauptet hat, daß die Geometrie auch mit der unregelmäßigsten Linie zu tun habe, obwohl die betreffenden räumlichen Beziehungen verwickelter sind als diejenigen einer geraden Linie. Denn wenn sie nur „vermittelst der „Annäherungsmethode" behandelt werden" könnten und in solchem Falle „nicht die betreffende Linie selbst geometrisch behandelt wird, sondern gewisse bestimmte Linien, die willkürlich in quasi bestimmte Beziehungen zu jener gesetzt worden sind", so daß das Unbestimmte „nur durch das Medium des hypothetisch Bestimmten der Erkennt-

nis zugänglich" wird (I, 305), dann ist die Geometrie nicht weit genug fortgeschritten, denn das Ideal einer Wissenschaft ist wohl nicht zu schablonisieren. Was dagegen die Ethik betrifft, glaube ich — und wohl Spencer auch —, daß nicht diese Notwendigkeit der Vereinfachung die Ursache ist, für welche wir eine ideale oder absolute Ethik vor Augen haben müssen, sondern die Überzeugung, daß all unser Handeln anders gestaltet werden muß, wenn wir den uns in unserer Seele vorschwebenden Idealen gerecht werden wollen. Und wenn Spencer meint, daß „ein idealer Kodex des Handelns bestehen muß, welcher das Betragen des vollkommen angepaßten Menschen in der vollkommen entwickelten Gesellschaft zum Ausdruck bringt" (I, 308), glaubt er wohl nicht, daß der ideale Zustand der Weltordnung so sein sollte, daß statt unregelmäßiger nur regelmäßige Linien oder daß die Bahnen der Sterne statt elliptisch kreisförmig wären. Dagegen aber jeder, der an eine höhere sittliche Weltordnung glaubt — und der allein, glaube ich —, „wird nicht in Abrede stellen können, daß man sich ein ideales soziales Wesen von solcher Beschaffenheit vorstellen kann, daß seine Tätigkeiten (sie brauchen nicht „spontan" zu sein, wie Spencer will) im Einklang stehen mit den Bedingungen, welche ihm durch die von anderen ähnlichen Wesen gebildete soziale Umgebung auferlegt werden" (I, 308).

Man muß aber vollständig Spencer beistimmen, wenn er (I, 308 f.) das Verhältnis zwischen der eigentlichen Sittlichkeit und der Sittlichkeit in gewöhnlicher Auffassung ganz analog demjenigen zwischen Physiologie und Pathologie findet, und das Verfahren, welches die Moralisten in der Regel einschlagen, dem eines Menschen vergleicht, der Pathologie studieren will, ohne vorher Physiologie studiert zu haben. Die Wissenschaft der Pathologie hängt hinsichtlich ihrer Fortschritte von den Fortschritten ab, welche die Wissenschaft der Physiologie zuvor machen muß.

Diese Auffassung der Ethik, bemerkt Spencer ganz richtig weiter (I, 311 f.), liegt in der Tat den Ansichten der Moralisten im großen ganzen versteckt zugrunde. Selbst Sidgwick, demzufolge die Ethik sich mit dem Menschen, wie er ist, und

nicht mit dem Menschen, wie er sein sollte, beschäftigen soll, äußert doch an einer anderen Stelle, daß die Ethik viel mehr das Handeln, wie es sein sollte, als das Handeln, wie es ist, zum Gegenstand habe, und postuliert also damit ein ideales Handeln und indirekt den idealen Menschen. Schon auf der ersten Seite, wo er die Ethik im Zusammenhang mit der Jurisprudenz und der Staatskunst bespricht, sagt er, jene zeichne sich „durch das Merkmal aus, daß sie nicht die Wirklichkeit, sondern das Ideale zu bestimmen suche — nicht das, was besteht, sondern das, was bestehen sollte."

Daraus geht hervor, daß wir uns den idealen Menschen so vorstellen müssen, wie er im idealen sozialen Zustand existieren würde (I, 314).

Zum wiederholten Mal[1]) betont Spencer (I, 316), daß, „obwohl die besonderen Erfordernisse, welche für ein vollkommenes Wohlergehen des Individuums zu erfüllen sind, entsprechend der Mannigfaltigkeit der materiellen Bedingungen jeder einzelnen Gesellschaft variieren müssen, es doch gewisse allgemeine Erfordernisse gibt, welche von den Individuen aller Gesellschaften erfüllt werden müssen". Die Aufgabe der absoluten Ethik — wir fügen hinzu: also auch der absoluten Rechtslehre — im Bezug auf das private Handeln ist schon gelöst, wenn sie den Erfordernissen desselben in allgemeinen Ausdrücken eine sichere Grundlage gegeben, wenn sie die gebieterische Notwendigkeit der Unterwerfung unter dieselben dargetan und damit das Bedürfnis nachgewiesen hat, eingehend zu untersuchen, ob das Handeln diese Erfordernisse so gut als irgend möglich erfüllt.

„Wenn wir auch die Glieder einer Gesellschaft nicht als absolut gleich betrachten können, da wir ja auch alle die Verschiedenheiten zwischen den Individuen zu beachten haben, welche auf Alter, Geschlecht oder anderen Ursachen beruhen, und obgleich wir infolgedessen die aus ihren Verhältnissen erwachsenden Probleme nicht mit der Genauigkeit behandeln

---

[1]) S. auch I, 496: „Hieraus entsteht nun die Frage: Wie werden wir von allem dem, was besonders und zeitweilig ist, das scheiden, was allgemein und beständig ist?"

können, welche die absolute Gleichheit möglich machen würde, so dürfen wir sie doch auf Grund ihrer gemeinsamen menschlichen Natur als annähernd gleich in Anschlag bringen und können also, indem wir die Fragen der Billigkeit unter dieser Voraussetzung besprechen, Schlüsse von hinlänglich bestimmter Art zu erreichen hoffen" (I, 319). „Während absolute Gerechtigkeit als höchstes Vorbild stehen bleibt, muß die relative Gerechtigkeit dadurch bestimmt werden, daß wir erwägen, wie weit wir uns derselben unter den gegenwärtigen Umständen annehmen können." „Während der Übergangsstadien, welche beständig von neuem Kompromisse notwendig machen", ist es „ganz unmöglich, den Geboten absoluter Billigkeit nachzuleben, und so lassen sich denn auch nur empirische Urteile über den Umfang aufstellen, bis zu welchem dieselben zu den verschiedenen Zeiten erfüllt werden können. Solange die Kriege fortdauern und Ungerechtigkeiten zwischen den einzelnen Gesellschaften verübt werden, ist nicht von ferne an die Herrschaft einer vollkommenen Gerechtigkeit innerhalb jeder Gesellschaft zu denken. Kriegerische Organisationen so gut wie kriegerische Tätigkeit sind unvereinbar mit reiner Billigkeit, und die durch jene bedingte Unbilligkeit macht sich unausweichlich in allen sozialen Verhältnissen geltend[1]). Immer-

---

[1]) Man lese mit Aufmerksamkeit die Worte des Philosophen: Der Krieg wird nicht ohne weiteres verworfen. Der Hauptgedanke Spencer's ist vielmehr, daß die Ursachen der berechtigten Kriege abgeschafft werden müssen, wenn von einer vollkommenen Herrschaft der vollen Gerechtigkeit die Rede sein soll. Daß Spencer es so gemeint hat, geht klar daraus hervor, daß er wiederholt und zum Teil sogar mit Übertreibung für die Pflicht zur Verteidigung des Staates spricht, s. weiter unten. Aber keine schöne Redekunst kann uns überzeugen, daß der Krieg an und für sich etwas schönes und wünschenswertes sei. Es liegt uns nichtsdestoweniger fern, deshalb jedem barbarischen Zustand den Vorzug einem aus edlen Motiven entstandenen Kriege gegenüber zu geben. Das wäre ein Formalismus der schlimmsten Art, der zum Fatalismus führen muß; die unmoralischste Tat, die es überhaupt geben kann. Man vergleiche Spencer's Worte selbst auf S. 449 (II): „Der Mut eines jener gemieteten Söldlinge, welche sich zum Unterjochen kleiner halbzivilisierter Nationen und schwacher unzivilisierter Stämme verbinden, ist ungefähr in derselben Weise zu bewundern, wie der Mut eines Raubtieres, welches seine verhältnismäßig schwache Beute niederwirft und überwältigt. Der Mut Eines, welcher zu Selbstverteidigung kämpft, oder welcher, wie der Soldat, zur Verteidigung seines Vaterlandes, wenn dasselbe überfallen

hin gibt es auf jeder Stufe der sozialen Entwicklung einen gewissen Spielraum, innerhalb dessen es möglich ist, sich den Anforderungen der absoluten Billigkeit mehr zu nähern oder sich weiter davon zu entfernen. Und deshalb müssen wir diese Anforderungen stets im Auge behalten, wenn wir die relative Billigkeit ermitteln wollen (I, 320).

Es ist möglich, meint Spencer (I, 333), mit den Moralisten der intuitiven Schule in bezug auf die Existenz eines moralischen Gefühles übereinzustimmen, anderseits von ihnen in bezug auf seinen Ursprung abzuweichen. Wir wissen schon, wie Spencer die Entstehung dieses Gefühles sich denkt (s. oben S. 15, Anm.). Daß er aber nicht ganz von der intuitiven Moral los kommen kann, beweisen verschiedene Äußerungen von ihm. So sagt er z. B. (I, 435) von dem Gehorsam des Kindes gegen die Eltern, daß ein gewisser Grad davon immer bestehen bleiben und fortdauernd durch ein „im eigentlichen Sinne sogenanntes ethisches Moment hervorgerufen werden muß". Während die gehorsame Unterordnung der Bürger unter die Regierung einem vorübergehenden Hergang angepaßt und nur bedingungsweise gut ist, geht die Unterordnung des Kindes den Eltern gegenüber aus einer beständigen Ordnung der Natur hervor und ist bedingungslos gut (I, 424). Übrigens berichtet uns der Verfasser selbst (I, 488; II, S. 6), daß er in seinem ersten Werke („Social Statics") der Lehre der intuitiven Moralisten gefolgt ist, und man spürt jetzt noch die Schwierigkeit, wenn er sich von dieser Lehre befreien will. „Jenes Studium aller Klassen von Erscheinungen, welches, während es uns entsprechende allgemeine Vorstellungen von ihnen gibt" — so sagt Spencer in einer Stelle (I, 538) —, uns bald in dieser

---

wird, ficht, ist achtungswert . . . Der Mut aber, welcher zur Unterstützung jemandes antreibt, der mißhandelt wird und welcher gegen die Wahrscheinlichkeit überlegener Kräfte das Ertragen von Schaden wagt, damit der Schwächere nicht verletzt werde, ist Mut der höchsten Ordnung — ein Mut, welcher nicht, wie es in vielen Fällen wohl vorkommt, durch niedrige Beweggründe, sondern durch Gemütserregungen der höchsten Art gutgeheißen wird."

Richtung, bald in jener zu Grenzen hinführt, welche keinerlei Forschung überschreiten kann, ist notwendig, um uns unserer Beziehung zu dem letzten Geheimnisse aller Dinge bewußt zu machen und in dieser Weise ein Bewußtsein wach zu rufen, welches wir rechtmäßiger Weise als mit dem ethischen Bewußtsein verwandt ansehen dürfen."

„Nach der gewöhnlichen Auffassung besteht die Ethik allein aus Verboten von gewissen Arten von Handlungen, welche die Menschen gern ausführen möchten, und von Vorschriften, gewisse Handlungen auszuführen, welche sie nicht gern ausführen möchten. Sie sagt nichts aus über die große Masse von Handlungen, welche das normale Leben darstellen, genau so, als wären diese weder gerechtfertigt noch ungerechtfertigt" (I, 497). „Von nahezu allen diesen Handlungen wird gewöhnlich angenommen, daß sie jenseits der Vorschriften der Ethik liegen" (I, 496). „Eine Theorie aber von Recht und Unrecht, welche von neun Zehnteln des Verhaltens, mit welchem das Leben weitergeführt wird, keine Kenntnis nimmt, ist eine Torheit" (I, 497). Spencer hat wohl gewissermaßen Recht, aber er scheint mir zu vergessen, daß nicht jedes Handeln Gegenstand der Ethik ist (s. z. B. I, 5 u. 314), und daß niemand das Leben als ein Desiderat zu leugnen braucht, um alle jene Arten des Betragens, welche zu einer vollkommenen Form desselben hinführen, von der Ethik auszuschließen. Gewiß wird er sie moralisch gutheißen müssen, aber die genauere Beschäftigung mit der Sache gehört zu der Hygiene und zu der Medizin. Spencer übernimmt es in der Tat, hygienische Vorschriften zu behandeln; begreiflichermaßen aber streift er sie nur, sonst hätte er ja einen dicken Band nur mit solchen Vorschriften ausfüllen müssen! Etwas mehr Egoismus in dieser Beziehung, müssen wir trotzdem mit Paulsen anerkennen, wäre der beste Weg, dem Altruitmus zu dienen. Und ebenfalls muß man Spencer beistimmen, wenn er (I, 539) eher für notwendig zu sagen hält, „daß sowohl bei einer ordentlich abgewogenen Erziehung als auch ebenso im erwachsenen Leben der Literatur weniger Raum eingeräumt werden sollte, als ihr jetzt zugemessen", als die immer lauter werdenden

Klagen über die angebliche Vernachlässigung der Belletristik[1]) zu vermehren.

Daß glücklicherweise die Theorie Spencer's seiner Basis nicht konsequent ist, haben wir schon hervorgehoben. Er spricht öfter von „natürlicher Billigkeit“, wenn er z. B. (I, 554) die Pflicht der Kinderzeugung aus „etwas“ dieser Billigkeit „Vergleichbarem“ ableiten will („ebenso wie jedes Individuum den vergangenen Individuen für die Kosten seiner Hervorbringung und Aufzucht verpflichtet ist, ihm auch die entsprechenden Kosten zum Vorteil künftiger Individuen zu tragen obliegt“), oder wenn er von Ungerechtigkeit der Natur spricht (II, 175: „Könnten wir überhaupt die Natur der Ungerechtigkeit zeihen, so dürften wir wohl sagen, es sei ungerecht, daß der eine natürliche Gaben mitbekommen hat, die so viel geringer sind als die des anderen, und daß er auf diese Weise für den Kampf des Lebens so viel schlechter ausgerüstet erscheint. Und wenn dies zutrifft, was sollen wir dann zu dem Vorschlage sagen, daß jeder, der ja schon durch seine geringeren Fähigkeiten so sehr im Nachteil ist, noch mehr geschädigt werden solle, indem man ihm zur Übung dieser Fähigkeiten ein kleineres Gebiet anweist? Das Mitleid

---

[1]) Vgl. auch I, 546 f. Das möchte ich auch denjenigen gegenüber betonen, die das jetzige griechische Volk unterschätzen zu dürfen glauben, weil es keine literarisch bedeutende Persönlichkeit hervorgebracht haben soll. Das Nützliche muß dem Angenehmen vorangehen, sagt der Ästhetiker Karl Köstlin, und derjenige, der die griechische Geschichte der letzten vier Jahrhunderte kennt, muß wissen, daß das neue Griechenland nicht der Belletristik oder überhaupt großer Geistesproduktionen bedarf, sondern einer gesunden wirtschaftlichen Basis, einer gesunden und allgemeinen Volksbildung und einer kriegstüchtigen Bevölkerung. Wenn Wilhelm Müller den Freunden des alten Griechenlands zurief, daß sie gewiß von der altgriechischen Tapferkeit nicht mehr träumen konnten, als sie die modernen Griechen gezeigt hatten, ist man wohl berechtigt, einer besseren Zukunft des armen Landes entgegenzusehen. Um etwas zu schaffen, muß vorher der Schöpfer da sein, gesund und kräftig. — Es ist eher zu bedauern, daß für Literatur und Wissenschaft verhältnismäßig in Griechenland zu viel getan wird! Als ob seine Gegner es mit solchen Waffen zu überwinden suchten oder könnten! — „Ja, ja, mein Guter“, sagte Goethe zu einem seiner Verehrer, „man braucht nicht bloß Gedichte und Schauspiele zu machen, um produktiv zu sein: es gibt auch eine Produktivität der Taten, die in manchen Fällen noch um ein bedeutendes höher steht“ (Jäger, Geschichte des XIX. Jahrh. (1902), S. 234).

müßte uns im Gegenteil dazu antreiben, einem solchen Menschen gewissermaßen zur Entschädigung für die erblich übernommene Unzulänglichkeit eine um so größere Fülle von Lebensmöglichkeiten darzubieten. Jedenfalls aber ist es gewiß das wenigste, was wir tun können, wenn ihm mindestens ebensoviel Freiheit wie andern gegeben wird, seine eigene Persönlichkeit so gut als möglich geltend zu machen" [vgl. auch II, 398, 423 ff.]).

Aber auch in anderer Hinsicht muß man Spencer die Inkonsequenz zuschreiben, wie wir schon früher angedeutet haben. Wenn sich Spencer für einen Augenblick seines Darwinismus[1]) erinnert und darlegt (I, 569), beim Menschen

[1]) Vgl. indessen S. 11 des II. Bds.: „die vormenschliche Gerechtigkeit" ist „auch im einzelnen außerordentlich unvollkommen insofern, als die Beziehung zwischen dem Handeln und dessen Folgen ebenfalls in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle durch bloße Zufälligkeiten unterbrochen wird — durch Mißgeschick aller Art, das unterschiedslos sowohl die höheren als die niedrigstehenden Individuen trifft. Dahin gehören z. B. die zahllosen Todesfälle, welche durch die Ungunst der Witterung verursacht werden und der allermeistens die besseren Glieder einer Spezies ebenso ausgesetzt sind wie die schlechtesten. Fast ebenso häufig wird der Tod durch Mangel an Nahrung herbeigeführt, der, wenn auch nicht unterschiedslos, so doch in großem Umfange Gute sowohl wie Schlechte dahinrafft. Bei niederen Tieren sind auch räuberische Feinde eine Ursache des Todes, die derartig wirkt, daß ihr höhere ebenso wie niedere Wesen zum Opfer fallen. Und das gleiche gilt von der Ansteckung durch Parasiten, die oft großen Mengen verderblich wird. Auch diese zerstören häufig die besten Individuen ebenso leicht wie die schlechteren." Vgl. auch II, 25 f., wo dasselbe von den Resultaten der Kriege gesagt wird, aber auch II, 210. Dagegen II, 286 f.: „Wenn jemand zugibt, daß die Menschen im Begriff sind, sich den Anforderungen eines hochentwickelten sozialen Zustandes anzupassen, wird er sich jedenfalls wohl besinnen, bevor er erklärt, diese Anpassung würde besser auf künstlichem Wege geschehen." Merkwürdig, daß Spencer solche Äußerungen nur dann tut, wenn er das Eingreifen des Staates zu bekämpfen sucht. Aber meines Erachtens läßt er sich einer Inkonsequenz zuschulden kommen. Denn solche Beschränkungen kann sich das Individuum ebensogut auferlegen. Sind sie nicht ebenso „künstlich?" Oder gehören diese Selbstbeschränkungen zu den natürlichen, weil das Denken zu den natürlichen Funktionen gehört? Dann könnte man aber dasselbe auch von der Staatstätigkeit behaupten, und das würde zu dem wirklichen Darwinismus, d. h. dem Fatalismus führen. In solchen Fällen erinnert Spencer auch an die Tatsache, daß „überall und zu allen Zeiten" die Mehrheit der Menschen überzeugt gewesen ist, daß ihr Glaube der wahre sei. Und dasselbe glaubt der Opponent. Aber ist es denn etwas anders mit jeder anderen Auffassung der Dinge? Spencer wird trotzdem nicht müde, seine Ethik zu befürworten! — Vgl. auch II, 359, 362 (§ 150), 366.

wie bei niedrigeren Geschöpfen gelte die Tatsache, „daß die schlecht aufgebrachte Nachkommenschaft der Minderwertigen im Kampfe ums Dasein mit der gut aufgezogenen Nachkommenschaft der Vorzüglichen unterliegt und nach einer oder nach zwei Generationen zum Vorteil der Spezies ausstirbt", wozu dann die Vorschriften und die Vorschläge über Eheschließung usw., die er uns reichlich gibt? Die Natur macht ja von selbst unsere Pflicht! Hier gilt, was Eucken[1]) sagte: ein Naturgesetz, das trotzdem der menschlichen Hilfe bedarf! Es ist erfreulich, daß diese Behauptungen in der Ethik Spencers nur vereinzelt vorkommen. Hier ist seine Absicht, die Regierungstätigkeit in der betreffenden Frage zu bekämpfen, und er bringt als Argument nicht nur das schon angeführte, sondern auch die ganz richtige, aber für alle positiven rechtlichen Vorschriften geltende Behauptung, daß es ein verachtungswürdiger Aberglaube ist, „die Majorität als im Besitze der Macht befindlich auch im Besitze des Rechts" seiend anzunehmen, während in der Tat „Regierungsvorschriften an ethischen Vorschriften ihre Schranken finden". Vollständig berechtigt finden wir aber die Warnung, „nicht gar zu eifrig nach dem Erreichen des Ideals zu streben — die Natur nicht zu sehr aus ihrer ererbten Form heraus anzustrengen. Denn die normale Umwandlung kann nur langsam von statten gehen" (I, 583) und daß „beständiges Überlegen über unsere eigenen Handlungen" ein „krankhaftes Bewußtsein" hervorbringt, „vollständig ungleich seinem normalen Bewußtsein, welches rechte, freiwillig ausgeführte Handlungen begleitet", muß leider derjenige zugeben, der eine solche traurige Erfahrung selbst durchgemacht hat!

---

[1]) S. oben. Dasselbe kann man denjenigen sagen, die einerseits die Geschichtlichkeit der Entwicklung einer Sprache betonen und deshalb das plattgriechisch zur einzigen maßgebenden Schriftsprache hervorheben wollen, anderseits aber mit großer Entschiedenheit die Bestrebungen der Reinigung der Sprache von barbarischen Einflüssen und selbst den unbewußten Einfluß unserer klassischen Sprache bekämpfen und als die Quelle alles Bösen darstellen! Als ob diese letztere nicht zur „Geschichte" gehörte! Sie ist wahrscheinlich vom Himmel gefallen! Vgl. *A. Σκιᾶς Ὁ ἀληθὴς χαρακτὴρ τοῦ λεγομένου γλωσσικοῦ ζητήματος* Athen (Jahrbuch der Universität), 1904.

Wir sahen schon, wie sich Spencer über den Zusammenhang zwischen Ethik und Metaphysik ausspricht. Im Bd. II kommt er darauf zurück und sagt ausdrücklicher (S. 6): „Anders angesehen kann man diese Grundsätze auch entsprechend dem hergebrachten Glauben für einen Ausdruck des göttlichen Willens erklären oder aber auf Grund des Agnostizismus in ihnen die Art und Weise erblicken, nach welcher die unerkennbare Macht im ganzen Weltall sich wirksam betätigt." Die Vorstellung von sich gegenseitig beschränkenden Tätigkeitsgebieten, sagt Spencer[1]) ganz richtig (II, 40), bedingt mit Notwendigkeit die Vorstellung von Gleichheit. Doch will Spencer (II, 44 f.) keineswegs sich denjenigen beizählen, bei denen „der Gleichheitsbegriff ungebührlich überwiegt". Diese Übertreibung sei aus Reaktion gegen jene Vorstellung von Gerechtigkeit, in welcher der Ungleichheitsbegriff über Gebühr vorwiegt, hervorgegangen. Wie aus einem von Spencer mitgeteilten Auszug aus Mills „Utilitarianism" hervorgeht, verschwindet in der Theorie Benthams die Idee der Ungleichheit vollständig. „Das Prinzip des größten Glücks, so lautet der Auszug, ist eine leere Wortform ohne vernünftige Bedeutung, sofern nicht das Glück jedes einzelnen Menschen, dem Grade nach als gleich vorausgesetzt (mit den nötigen Einschränkungen je nach seiner Art), genau ebenso hoch gewertet wird als das Glück jedes andern. Sind diese Bedingungen erfüllt, so könnte man einfach den Ausspruch BENTHAM's: jeder zähle für einen, keiner für mehr als einen, als ausreichende Erklärung unter das Prinzip der Nützlichkeit schreiben. Spencer wendet sich nun gegen alle diese versteckten oder direkten Förderer der absoluten Gleichheit: „Es wird für ungerecht erklärt, wenn natürliche Überlegenheit auch eine Überlegenheit der Ergebnisse oder zum mindesten des materiellen Ertrags zur Folge hat, und da offenbar keinerlei Unterschied hinsichtlich einerseits körperlicher, andererseits geistiger oder moralischer Eigenschaften gemacht wird, so geht eigentlich die Forderung dahin, daß

---

[1]) Vgl. II, 23.

nicht nur der Stärkere und der Schwache einander gleichgestellt sein sollen, sondern ebenso auch der Thörichte und der Weise, der Würdige und der Unwürdige, der Gemeine und der Edle“ (II, 46). Offenbar hat Spencer hier seine Theorie von der absoluten Moral vergessen. Und wenn er an einer anderen Stelle der Hoffnung Ausdruck gibt, daß eine Zeit kommen wird, in der die Krankheiten so gut wie verschwunden sein und die Leute nicht sterben werden, bevor sie alt werden [1]), ist schwer begreiflich, wie er darin „eine offenkundige Aufhebung“ des „grundlegenden Unterschiedes zwischen der Ethik der Familie und der Ethik des Staates“ sieht, eine Aufhebung, welche am letzten Ende notwendig zum Verfall und gänzlichen Verschwinden der Species oder Varietät führen muß, in der sie Platz gegriffen hat! „Das Prinzip der Gleichheit bezieht sich auf die gegenseitig sich beschränkenden Tätigkeitsgebiete, welche respektiert werden müssen, wenn gesellig lebende Menschen in Frieden und Eintracht mit einander zusammenwirken sollen. Das Prinzip der Ungleichheit bezieht sich auf die Ergebnisse, welche ein Jeder zu erzielen vermag, indem er seine Tätigkeit innerhalb der angedeuteten Grenzen ausübt“, sagt Spencer weiter (II, 47). Daß er aber selbst in einer solchen Auffassung der Gerechtigkeit nur einen Teil derselben sieht, haben wir schon früher gesehen! —

Wir kommen hiermit (II, 50ff.) zu der nach unserer Ansicht stark übertriebenen Ansicht des Verfassers von der Freiheit, deren Konsequenz die schon angedeuteten Angriffe gegen gewisse gerechte soziale Forderungen sind [2]). „Das Gesetz der gleichen Freiheit“ soll das höchste und letzte ethische Prinzip sein; die Autorität desselben steigt über jede andere; „von diesem sicheren Boden aus“ sollen die weiteren Forderungen abgeleitet werden! (II, 68.)

„Man spöttelt“, sagt Spencer ganz treffend, „über die Versuche, einen genauen Ausdruck für das grundlegende

---

[1]) S. II, 138.

[2]) Öffentliche Lesehalle II, 49; Schulzwang II, 198.

Prinzip einer wahrhaft harmonischen Gesellschaftsordnung aufzufinden. Statt sich an diejenigen Punkte zu halten, in denen die Vertreter solcher Anschauungen mit einander übereinstimmen, legt man großes Gewicht auf ihre Meinungsverschiedenheiten."

Die Regel Kants: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne", ist nach Spencers richtiger Bemerkung (II, 58) „nur eine etwas abgeänderte Form des christlichen Gebotes. Die darin liegende Voraussetzung, fügt er aber gleich hinzu, daß man sich jeden anderen Menschen als ebenfalls nach der vorgeschlagenen Regel handelnd zu denken hat, verbunden mit der stillschweigenden Forderung, daß eine Handlung, die Leiden zur Folge haben würde, nicht getan werden dürfte (dabei wird KANT gewöhnlich unter die Anti-Utilitarier gerechnet!), entstammt indirekt der Anschauung, daß das Wohlergehen jedes Nebenmenschen durchweg als gleichwertig dem Wohlergehen des Handelnden zu betrachten sei — eine Anschauung, die den Forderungen der Gerechtigkeit nicht bloß genügt, sondern noch weiter darüber hinausgeht" (?).

Und nun kommt die beinahe ausdrückliche Verteidigung des Naturrechts von Herbert Spencer: „Wenn die Juristen", so drückt sich unser Philosoph aus (II, 58 f.), „allgemeine Grundsätze aussprechen oder sich auf solche berufen, so halten sie natürlich die eigentlichen Grundlagen der Gerechtigkeit oder des Rechts im Auge, mögen sie nun das Wort Gerechtigkeit dabei verwenden oder nicht; denn Rechtssysteme, im allgemeinen oder im einzelnen betrachtet, bilden ja den Hauptgegenstand ihrer Werke." Spencer führt verschiedene Stellen von englischen Juristen zum Beweis seiner Behauptung an: Der römische Rechtslehrer Henry Maine sieht den Wert und die Nützlichkeit der Theorie vom Naturrecht darin, „daß sie dem geistigen Auge stets den Typus eines vollkommenen Gesetzsystems vorhielt und die Hoffnung nährte, letzterem mit der Zeit immer näher zu kommen". Emphatischer spricht sich der Lord-Oberrichter Hobart aus: „Selbst ein Parlamentgesetz, wenn es gegen die natürliche Billigkeit verstößt, ist an sich

null und nichtig, denn *jura naturae sunt immutabilia,* und sie sind *leges legum.*" Unter dem Einfluß eines Glaubensbekenntnisses, das lehrte, daß auch die natürlichen Dinge übernatürlich geordnet seien, schrieb Blackstone: „Da dieses Naturrecht ebenso alt wie die Menschheit und von Gott selber verordnet worden ist, so hat es natürlich eine höhere verbindliche Kraft, als jedes andere . . . . Kein menschliches Gesetz hat irgend etwas zu bedeuten, wenn es diesem zuwiderläuft, und welches von solchen Gesetzen überhaupt etwas gilt, das leitet all seine Kraft und Autorität mittelbar oder unmittelbar von diesem Urbilde her." James Mackintosh definiert ein natürliches oder von der Natur gegebenes Gesetz als eine oberste, unabänderliche und unbestreitbare Regel des Handelns für alle Menschen. Es ist „das Gesetz der Natur, weil seine allgemeinen Vorschriften wesentlich darauf berechnet sind, das Glück des Menschen zu fördern . . ., weil es durch die natürliche Vernunft ermittelt werden kann und weil es unserer natürlichen Beschaffenheit angemessen ist, endlich, weil seine Tauglichkeit und Weisheit auf die allgemeine Natur menschlicher Wesen gegründet ist und nicht auf irgend eine jener vorübergehenden und zufälligen Lagen, in welche sie versetzt werden können." „Selbst der despotisch gesinnte Austin, den die Rechtslehrer unserer Zeit beinahe vergöttern, weil er eine Theorie der unbegrenzten Gesetzesautorität geschaffen habe, sieht sich zu dem Bekenntnis gezwungen, daß die höchste Rechtfertigung des Regierungsabsolutismus, den er verteidigt, ethischer Natur sei. Über die Autorität einer Monarchie, einer Oligarchie oder eines Parlaments, welche Gesetze gibt, die als oberste Normen hingestellt werden, wird schließlich doch noch eine höhere Autorität anerkannt, der sie untergeordnet ist — eine Autorität also, die nicht von menschlichen Gesetzen hergeleitet wird, sondern über solchen steht, und deren Urquell, wie aus dem Ganzen zu entnehmen ist, wo nicht in göttlichen Geboten, so doch in der Natur der Dinge überhaupt liegen soll."

Es ist leicht ersichtlich, daß Spencer diese Meinungen nicht anführt, um sie lächerlich zu machen; gerade umgekehrt; er sagt wörtlich: „Wenn wir diesen Aussprüchen (denen auch

noch die der deutschen[1]) Juristen mit ihrem „Naturrecht“ angereiht werden könnten) eine gewisse Achtung bezeugen, machen wir uns noch nicht einer unvernünftigen Leichtgläubigkeit schuldig. Wir dürfen mit gutem Grunde vermuten, daß sie im wesentlichen richtig seien, wie sehr auch ihre Form zur Kritik herausfordern mag.“

„Das sind ja nichts als apriorische Ausnahmen, werden viele in verächtlichem Tone bemerken“, sagt Spencer in dem § 33 (S. 60 f.). „Es sind lauter Beispiele jener verkehrten Art zu philosophieren, die darin besteht, aus den Tiefen des eigenen Bewußtseins höchste Wahrheiten emporzuwickeln“, werden diejenigen sagen, die der Meinung sind, daß allgemeine Wahrheiten nur durch bewußte Induktion zu erreichen seien. In der That hat — ein bezeichnendes Beispiel für die Wahrheit des Gesetzes, daß alle Bewegungen rhythmisch verlaufen — das absolute Vertrauen früherer Zeiten auf apriorisches Schließen einem ebenso gründlichen Mißtrauen Platz gemacht, und heutzutage soll nichts als ausgemacht gelten dürfen, was nicht *a posteriori* erreicht worden ist. Wer jedoch die Strömungen der menschlichen Fortschritte im ganzen überschaut, der wird mit Sicherheit voraussehen können, daß auf diese gewaltsame Reaction ein abermaliger Rückschlag folgen wird, und zugleich ist wohl daraus zu entnehmen, daß von diesen beiden Schließweisen nicht nur eine mißbräuchliche, sondern auch eine ganz vernünftige und nützliche Anwendung gemacht werden kann.

Woher stammen apriorische Ansichten oder Sätze — was bringt sie hervor? Ich meine dabei natürlich nicht etwa die Privatansichten einzelner Menschen, die ja aus bloßer geistiger Verschrobenheit entsprungen sein können; sondern ich habe diejenigen Sätze im Auge, die allgemein verbreitet sind oder gar überall und von jeher gültig waren — Sätze,

---

[1]) Spencer lobt sogar die deutschen Rechtstheoretiker in einem der unter dem Titel The man versus the state herausgegebenen Aufsätze, weil bei ihnen das Naturrecht die Grund- und Leitidee bilde, während seine Landsleute so wenig Verständnis für es zeigten! (Bergbohm, l. c. S. 333, Anm. 3.) Spencer hatte wohl die „altmodischen“ deutschen Rechtsgelehrten im Auge. Jetzt ist diese Liebhaberei nicht mehr Mode!

von denen alle oder doch wenigstens die große Mehrzahl erklären, daß sie sich nicht auf Erfahrungsbeweise stützen, und die trotzdem für unzweifelhaft richtig gehalten werden. Solche Ansichten müssen entweder natürlichen oder übernatürlichen Ursprungs sein. Sind sie übernatürlich entstanden, so können sie vielleicht dem, der an einen Teufel glaubt, als ein böses Werk desselben erscheinen, das den Menschen hinterlistiger Weise untergeschoben wurde, um sie irre zu führen; sonst aber werden sie für eine Gabe Gottes gelten müssen, die ihnen zum Zwecke ihrer Leitung mitgegeben worden ist und daher volles Vertrauen verdient. Spencer vermag sich nicht bei dieser Behauptung eines übernatürlichen Ursprungs zu beruhigen und als Anhänger der Entwicklungslehre, ist er, „wenn er konsequent sein will, auch zu der Annahme gezwungen, daß apriorische Ansichten, die der ganzen Menschheit gemeinsam sind, aus den Erfahrungen zwar nicht jedes einzelnen, wohl aber des ganzen Geschlechtes entsprungen sein müssen.“ Damit sind freilich im Grunde genommen die apriorischen Ansichten oder Sätze abgelehnt und ist nur die Aposteriorität derselben verschoben. „Hätten wir also“, so resumiert schließlich Spencer (II, 63), „für die oben angeführten Aussprüche und das früher formulierte Gesetz der gleichen Freiheit aller keine andere als diese apriorische Begründung aufzuweisen (was keineswegs der Fall ist), so würde doch jedenfalls die Vernunft gebieten, sie wenigstens als Verschleierungen der Wahrheit, wenn auch noch nicht als buchstäblich richtig anzuerkennen.“

Doch Spencer spricht mit Ironie (II, 64 Anm.) von Leuten, „die es nicht bloß ablehnen, irgendwelche Wahrheiten als nothwendig anzuerkennen, sondern sogar die Nothwendigkeit selbst verleugnen, augenscheinlich ohne sich der Thatsache bewußt zu sein, daß, da ja beim Schließen jeder einzelne Schritt von den Prämissen bis zur Folgerung durch gar nichts anderes gerechtfertigt und verbürgt ist als durch die Erkenntnis von der Nothwendigkeit des zwischen ihnen bestehenden Zusammenhanges, ein Ableugnen der Nothwendigkeit gleichbedeutend ist mit dem Ableugnen der Gültigkeit einer jeden Beweisführung

einschließlich der, mit welcher sie das Nichtbestehen einer Notwendigkeit zu beweisen suchen."

Die Theorie von Bentham, ebenso wie diejenige der Kommunisten hat, nach Spencer (II, 65), wie schon früher angedeutet, zur Voraussetzung, daß alle Menschen ein gleiches Anrecht auf Glück haben. „Für diese Annahme wird aber keinerlei andere Bürgschaft gegeben und kann auch keine gegeben werden als die vermeintliche intuitive Einsicht." „Das ist aber gar keine Erkenntnis im eigentlichen Sinne", werden mir wahrscheinlich diejenigen entgegenhalten, welche einerseits die kommunistische Folgerung, zu gleicher Zeit aber auch die apriorische Schließmethode zurückzuweisen wünschen. „Das ist einfach das Erzeugnis einer verworrenen Phantasie. Glück als solches läßt sich niemals weder gleichmäßig noch ungleichmäßig verteilen, und das größte Glück kann nicht durch gleiche Verteilung der Mittel zum Glück oder der Vorteile oder Güter, wie es oben heißt, erlangt werden . . ." Aber, fragt Spencer, ist denn diese Behauptung induktiv begründet? „Hat irgend jemand eine Anzahl von Vergleichungen angestellt zwischen verschiedenen Gesellschaften, von denen die einen jene Methode der Verteilung des Glückes befolgt haben, die anderen diese Methode bevorzugten? Wohl kaum, da ja weder die eine noch die andere Methode überhaupt je von einer Gesellschaft befolgt worden ist. Diese zweite Annahme hat also nicht im geringsten mehr Tatsachen aufzuweisen, auf denen sie fußen könnte, als die eben verworfene. Wenn sie nicht eine apriorische Begründung für sich in Anspruch nehmen will, so hat sie überhaupt keine Begründung . . . Während dieses empirische System gewisse Annahmen verwirft, weil dieselben nur durch unmittelbare Intuition verbürgt seien, macht es selbst noch mehr solche Annahmen als das System, dem es sich entgegenstellt! Die eine dieser Annahme liegt in der Behauptung, daß das zu erstrebende Endziel Glück sein soll, und die andere tritt uns aus den beiden Sätzen entgegen, daß die Menschen gleiches Anrecht auf Glück hätten, oder aber, daß sie nicht gleiches Anrecht auf Glück hätten."

Deutlicher erkennen wir die Auffassung Spencers aus folgenden Äußerungen (II, 67): Das „Prinzip der natürlichen Gleichheit“ ist „nicht etwa allein apriorischer Glaube.“ „Läßt es sich auch einerseits als unmittelbare Aussage des menschlichen Bewußtseins betrachten, nachdem dieses der Zucht eines vieltausendjährigen sozialen Lebens unterworfen gewesen ist, so erkennen wir darin doch anderseits auch einen Grundsatz, der sich aus den Bedingungen ableiten läßt, welche in erster Linie zur Erhaltung des Lebens überhaupt und sodann zur Erhaltung des sozialen Lebens erfüllt sein müßten.“ In diesen Worten glauben wir nicht nur eine Einschränkung der oben wiedergegebenen „entwickelungstheoretischen“ Erklärung, sondern gleichzeitig ein gewisses Zugeständnis an die intuitive Moral. Dieses „menschliche Bewußtsein“, das im Gegensatz zu dem aus den Lebensbedingungen abgeleiteten Grundsatz auftritt, ist wohl nicht etwas, was bestimmte Zwecke des Gesellschaftslebens erfüllen soll.

„Die Prüfung der Thatsachen hat“ Spencer (II, 67) „zur Erkenntnis des fundamentalen Gesetzes geführt, daß jedes erwachsene Individuum die Folgen seiner eigenen Natur und seines Tuns auf sich zu nehmen hat. Diesem Gesetze gemäß hat sich das Leben von seinen niedersten bis zu seinen höchsten Formen entwickelt, und das Überleben des Passendsten ist die Folge davon gewesen [1].“

Daraus folgt aber mit Notwendigkeit die Forderung jener vollen Freiheit des Handelns, welche eben das positive Element in der Form der Gerechtigkeit darstellt, da ja ohne volle Freiheit des Handelns das Kausalverhältnis zwischen dem Handeln und den daraus entspringenden Folgen nicht fortbestehen würde. „Aber bei herdenweise lebenden Geschöpfen muß diese Freiheit jedes einzelnen, nach seinem Belieben zu handeln, eingeschränkt werden, denn wenn sie uneingeschränkt bliebe, so würde ein solcher Widerstreit der Handlungen daraus entspringen, daß jedes gesellige Zusammenleben unmöglich wäre.“ Also „diese beiden Gesetze, von denen das

---

[1]) ? ! Vgl. oben S. 34 Anm.

eine für die ganze Welt des Lebendigen, das andere für alle gesellig lebenden Geschöpfe gilt . . . , finden ihr höchstes und weitestes Wirkungsgebiet in den menschlichen Gesellschaften."

Der „apriorische Glaube" hat also nach der Ansicht Spencers (II, 68) „seinen Ursprung aus den Erfahrungen des ganzen Menschengeschlechts genommen"; „wir vermögen ihn sogar an die Erfahrung der lebenden Geschöpfe überhaupt anzuknüpfen und einzusehen, daß er im Grunde nur eine bewußte Antwort auf gewisse notwendige Beziehungen in der Ordnung der Natur ist. — Eine höhere Bürgschaft kann niemand verlangen" behauptet Spencer und so begründet er sein Gesetz der Freiheit, von dem wir schon[1]) oben sprachen!

Es folgen die „Folgerungen" (II, 69 ff.): „Wer zugibt, daß jeder Mensch eine gewisse eingeschränkte Freiheit haben muß, der behauptet damit zugleich, es sei recht und gut, daß er diese eingeschränkte Freiheit habe. Wenn sich bald in diesem, bald in jenem Falle die Folgerung begründen läßt, daß er frei sei, bis zu einer bestimmten Grenze, aber nicht über diese hinaus zu handeln, so heißt das im Grunde nichts anderes, als daß es recht sei, wenn ihm die so definierte besondere Freiheit zugestanden wird. Und deshalb kann man wohl seine aus dem allgemeinen Prinzip ableitbaren, besonderen

---

[1]) S. oben. Wie wir damals andeuteten: Spencer hat, 37 Jahre bevor er Kants Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre las (Spencer war des Deutschen nicht mächtig und eine englische Übersetzung ist erst 1887 erschienen), dieses „Gesetz der gleichen Freiheit als den Ausdruck . . . , in welchen Gerechtigkeit als solche . . . abstrakt zusammengefaßt werden kann", aufgestellt in dem Glauben, daß er der erste sei, der das erkannt hätte. Nachdem Spencer Kant gelesen hat, gab er zu, daß in der Tat er zu einer Schlußfolgerung gelangt war, die zwar mit der seinigen nicht völlig übereinstimmt, ihr aber doch sehr nahe kommt. Spencer sieht die Überlegenheit seiner Auffassung in der Tatsache, daß bei Kant das negative Element, die Verpflichtung, bestimmte Grenzen zu achten, die vorherrschende Idee sei, während bei ihm das positive Element „das Recht auf Freiheit des Handelns" als erster und oberster Gesichtspunkt erscheint. „Dieser Unterschied dürfte nicht bedeutungslos sein, denn die Verpflichtung in den Vordergrund zu stellen, erscheint naturgemäß für einen sozialen Zustand, in welchem starke politische Einschränkungen bestehen, während die vorzugsweise Betonung der Ansprüche des einzelnen einem sozialen Zustand entspricht, in welchem der Individualismus mehr zu seinem Rechte kommt" (II, 295—8).

Freiheiten seine Rechte nennen, wie man sie denn auch in der Regel so zu bezeichnen pflegt."

So führt uns Spencer durch neue Wege zu „veralteten" Auffassungen! Spencer unternimmt nochmals das Recht des Rechtes zu verteidigen: „Manche Wörter sind schon durch falschen Gebrauch im höchsten Grade diskreditiert worden. Die wahren Vorstellungen, welche sie mitbezeichnen, verknüpfen sich so innig mit falschen Vorstellungen, daß sie fast ganz ihre eigentliche Bedeutung verloren haben. Dies ist unzweifelhaft auch mit dem Wort „Recht" der Fall gewesen." „Die Folge davon war die, daß bei vielen Gebildeten eine ausgesprochene und im gewissen Grade sogar verachtende Ableugnung aller Rechte Platz gegriffen hat. Es gibt nichts dergleichen, sagen sie, ausgenommen solche Rechte, die durch das Gesetz übertragen werden. Im Anschluß an Bentham behaupten sie, daß der Staat der Urquell aller Rechte sei und daß es außer diesem keine Rechte gebe" (II, 70). (Gegen diese Behauptung wendet sich Spencer auch II, 195.)

Rechte sind „im eigentlichen Sinne des Wortes einfach Folgerungen aus dem Gesetze der gleichen Freiheit, während all das, was man fälschlicherweise Recht nennt, sich daraus nicht ableiten läßt. — Wenn wir nun dazu übergehen, diese Folgerungen zu besprechen, so wird sich zeigen, daß sie in erster Linie sämtlich mit den gewöhnlichen ethischen Vorstellungen zusammenfallen, und daß sie zweitens ohne Ausnahme auch mit zu Recht bestehenden Gesetzen übereinstimmen. Ferner werden wir einsehen, wie gänzlich verkehrt die Meinung ist, daß die Begründung dafür, was man vernünftigerweise Recht nennt, in den Gesetzen zu suchen sei, da im Gegenteil das Gesetz seine Begründung in den Rechten zu finden hat."

Spencer behandelt

1. das Recht auf körperliche Unverletzlichkeit (II, 71 f.),
2. das Recht auf freie Bewegung und Ortsveränderung (II, 80 ff.)[1])

[1]) Hier behandelt Spencer auch die Frage der Sklaverei (II, 82 f.). Er wendet sich natürlich gegen sie. Ich finde aber nicht richtig, wenn behauptet wird, daß weder Christus und die Apostel noch die Ethik der alten Griechen gegen

3. das Recht auf den Genuß der natürlichen Medien (II, 89),
4. das Recht auf Eigentum (II, 105),
5. das Recht auf geistiges Eigentum (II, 115),
6. das Recht auf Schenkung und Vermächtnis (II, 132)[1]),
7. das Recht auf freien Handel und freien Vertrag (II, 143),
8. das Recht auf freien Erwerb (II, 148),
9. das Recht auf Freiheit des Glaubens und des Kultus (II, 151),
10. das Recht auf Freiheit der Rede und der Presse (II, 156).

Wir stehen solchen Aufzählungen nicht sympathisch gegenüber und glauben nicht, daß die Aufzählung Spencer's glücklicher sei als die vorangegangenen Versuche anderer. Seine Unbeholfenheit, seine moralischen Gefühle mit seiner Theorie in Einklang zu bringen, glaube ich auch in dem Kapitel über die Rechte der Kinder verspürt zu haben. Er

---

die Sklaverei gewesen sei. Daß von einem „angeborenen Anspruche eines jeden auf ungehinderte freie Bewegung und Ortsveränderung noch keine Rede sein konnte“ ist gewiß wahr. Aber ich weiß nicht, warum davon auch die Rede sein sollte. Vielweniger kann ich verstehen, daß die Sklaverei unter diesem Gesichtspunkte behandelt wird. Was aber die Tatsache selbst betrifft, so haben wir schon gesehen, daß die Auffassung des Aristoteles — zum mindesten der Philosophen von denen er spricht — im Grunde genommen keine andere ist als die von Spencer. Der Unterschied ist vielleicht, was Aristoteles selbst betrifft, gerade der, daß dieses Recht auf freie Bewegung und Ortsveränderung nicht auch den von Natur (nicht von Geburt) Sklaven — die Spencer auch ohne das Wort zu gebrauchen, wie übrigens alle Philosophen und Theologen, annimmt — zuerkannt wurde. Daß die alten Griechen das Recht des Staates etwas zuviel erweitert haben, ist richtig. Aber dieser Staat war ein nationaler, dem ja wohl zu dienen würdig war. Spencer übrigens erkennt dem Staat das Recht zu, zu seiner Verteidigung und von jedermann eine bestimmte Bewegung und ebenso feste Ortsveränderung gegen seinen Willen zu unternehmen; tut er damit etwas anderes, ist das nicht dasselbe? (Vgl. auch II, 243, wo Spencer noch schärfer gegen Aristoteles vorgeht.)

Was Christus betrifft, so war er überhaupt nicht revolutionär, besonders nicht gegen politische Einrichtungen — aber eine unvermeidliche Konsequenz seiner göttlichen Lehre ist ohne Zweifel die Verwerfung nicht nur der direkten Sklaverei, sondern jedes Standesunterschiedes, einfach jeder Ungleichheit. Nur Sophisterei kann die Worte Jesu anders deuten. — Die Verwerfung der Sklaverei steht, nach meiner Ansicht, bei Spencer auf sehr schwachem Boden. Nicht viel glücklicher scheint mir, was Spencer gegen die Sklaverei mit Bezug auf das Recht des Vertrags ausführt (II, 145—146). Vgl. auch II, 175 und 372 f.

[1]) Streng genommen „kann sich das Recht auf Schenkung, wenn es die Form des Vermächtnisses annimmt, nur auf die Verteilung des zu vermachenden Eigentums erstrecken und nicht Vorschriften über den Gebrauch, der davon zu machen sei, mit einschließen“ (II, 137).

nennt sie nicht eigentlich Rechte, sondern „berechtigte Ansprüche“ (II, 186).

„Politische Rechte“ nimmt Herbert Spencer nicht an (II, 192 f.): „Der Zweck der sozialen Einrichtungen, die wir die Regierung nennen, bildet auch nur ein Hilfsmittel zur Aufrechterhaltung der Rechte, das freilich hier in höherem, dort in geringerem Maße seine Aufgabe erfüllt. Allein in welchem Maße immer dies geschehen mag, stets bildet sie nur ein einfaches Mittel, und wenn damit irgend etwas verbunden ist, was man ein Recht nennen mag, so kann dies nur mit Rücksicht darauf so bezeichnet werden, daß es zur Aufrechterhaltung der eigentlichen Rechte beiträgt. — Allein jene Neigung des menschlichen Geistes, sich von den Mitteln in Beschlag nehmen zu lassen und die eigentlichen Zwecke in entsprechendem Maße auszuschließen, hat auch dazu geführt, daß diejenigen Regierungseinrichtungen, welche zur Aufrechterhaltung von Rechten beizutragen haben, selbst als Rechte betrachtet werden, ja daß ihnen das Denken sogar einen ganz hervorragenden Platz in dieser Kategorie anweist“ (II, 195—6). „Die wesentliche Frage lautet: wie können Rechte im eigentlichen Sinne des Wortes gewahrt und gegen auswärtige sowohl wie innere Feinde verteidigt werden? Die verschiedenen Regierungsformen sind nur ebensoviele Systeme von Einrichtungen“ (II, 199—200). Aber wenn Spencer konsequent sein wollte, sollte er nicht auch alle nach seiner Ansicht wirklichen Rechte als verschiedene Mittel zur Erhaltung der Spezies ansehen? Wir finden seine Bemerkungen über die politischen Rechte sehr treffend, aber wir glauben, daß mit der Aufstellung der Rechte, wie er sie getan hat, nur die negative Seite der Tätigkeit der Menschheit angegeben ist. Nun freilich, man erwartet ja nicht in der Rechtslehre über Pflichten zu hören. Aber Spencer ist trotz mancher allgemeinen Äußerungen, die wir schon zitiert haben, abgeneigt, irgend eine strenge positive Forderung an die Glieder der Menschheit zu stellen und betrachtet die Freiheit beinahe als Ziel, während sie ja nur ein Mittel zum Zweck ist, und zwar nicht zur Erhaltung der Spezies, sondern zu ihrer Vergöttlichung!

Und doch befürwortet Spencer ganz offen (§ 209) „die teilweise Aufhebung der Rechte", „wenn es sich darum handelt, die vollständige Unterdrückung und Vernichtung derselben zu verhindern, welche durch Tod und Unterjochung der Bürger eintreten würde". „Wenn eine Gesellschaft unter Verhältnissen leben muß, in denen ihre ganze Existenz durch andere Gesellschaften gefährdet erscheint, so ist der dadurch notwendig gewordene zwangsweise Aufbau zwar vom absolut Guten weit entfernt, aber er ist dennoch als relativ gut zu bezeichnen, als das geringste Übel, welches die Umstände gestatten" (II, 210; vgl. auch S. 214—5)[1].

Daß Spencer als idealen Zustand die Aufhebung des Staates betrachtet, haben wir schon gesehen. „Allumfassende Staatsfunktionen", sagt er weiter (II, 255), „kennzeichnen einen niederen sozialen Typus, und der Fortschritt zu höherer Stufe verlangt vor allem ein Aufgeben solcher Funktionen". Er meint außerdem (II, 224), daß, „wo es keine Kriege gibt noch gegeben hat, auch keine Regierung besteht". Und zum Beweis, daß es solche Zustände gegeben hat und gibt und infolgedessen Hobbes Meinung, daß Streitigkeiten zwischen den Angehörigen eines Stammes entbrennen müßten, wenn es keine Regierung gäbe, nicht richtig sei, erwähnt er die Eskimos, die Feuerländer, die Weddahs u. a. m., bei denen bei vollständigem und beinahe vollständigem Regierungsmangel kaum Streitigkeiten vorkommen sollen. „Wahrhaft gerechte

[1]) S. besonders II, 235 f., wo als Pflicht und das Recht des Staates anerkannt wird „jede andere Verwendung des Grund und Bodens, als wie sie bereits seit Jahren üblich und vom ganzen Gemeinwesen durch sein Regierungsorgan stillschweigend anerkannt ist", zu bestimmen. Wenn aber alles das und besonders das Militärwesen als berechtigt anerkannt wird wegen des Nutzens für die Gesamtheit, konnte man schließlich nicht auch blos vom militärischen Standpunkt aus den Schulzwang befürworten? Es wird wenigstens behauptet, daß der deutsche Lehrer die deutschen Siege vorbereitet hat. — Vgl. auch S. 416 (II. Bd.): „Es muß hier hinzugefügt werden, daß die Erhaltung oder das Gedeihen der Rasse oder der Varietät die schließliche Rechtfertigung für diejenigen Formen negativen Wohltuns ist, von welchen als Einschränkungen des Lobes oder des Tadels gesprochen worden ist. Denn die rechten Einschränkungen sind in allen Fällen solche, welche die endliche Wohlfahrt des getadelten oder gelobten Individuums, seine endliche Besserung vor Augen haben."

Beziehungen zwischen dem Gemeinwesen und seinen Einheiten — bemerkt Spencer sehr treffend (II, 244 f.) — können nicht obwalten in der Zeit, wo jenes, wie diese, noch fortwährend gemeinsam oder auf eigene Faust allerhand Ungerechtigkeiten gegenüber fremden Völkern begehen. Menschen, die sich dazu anwerben lassen, andere Menschen mit Pulver und Blei zur Ordnung zu zwingen, sind noch nicht die Baumeister, die einen auf Recht und Billigkeit gegründeten Gesellschaftsbau errichten werden[1]. Solange die Macht, im Auslande Eroberungen zu machen, dem Sieger in den Augen der Menschen auch ein Recht auf das besetzte Land verleiht, muß natürlich zuhause die Lehre Geltung behalten, daß ein Parlamentsbeschluß alles vermöge — daß der Gesamtwille sich mit Fug und Recht zum schrankenlosen Herrn über jeden Einzelwillen aufwerfen dürfe."

Nach diesen ironischen Ausführungen kommt Spencer nochmals, uns zu lehren (II, 247): „Wenn die Gerechtigkeit fordert, daß ein jeder sich der vollen Freiheit nur beschränkt durch die gleiche Freiheit aller andern erfreue, so ist die Errichtung jeder weiteren Schranke ungerecht, einerlei, ob es ein Mensch oder eine Million Menschen sei, welche ihre Macht zur

---

[1]) Diesen Äußerungen Spencer's stimmen wir vollständig bei, und das Beispiel, das er in einer früheren Stelle angeführt hat von der Brigade, die sich bereit erklärte, je nach dem Gutdünken ihrer Regierung für die eine oder die andere Partei zweier kämpfenden zivilisierten Völker Anteil zu nehmen, ist wohl der beste Beweis der Aufrichtigkeit dieser Behauptungen Spencer's. Es scheint mir aber Spencer zu weit gegangen zu sein, wenn er die Aneignung „von wilden Völkern bewohnter Erdstriche" von seiten der Nationen Europas verwirft. Hingegen glaube ich, daß es nicht nur Recht, sondern geradezu Pflicht der zivilisierten Nationen ist, solche Kolonien zu gründen. Natürlich verwerfen wir mit aller Entschiedenheit die Mißhandlungen der Eingeborenen: moralisch ist ja ihre Eroberung gerechtfertigt nur, um unsern Brüdern die Güter der Zivilisation beizubringen. Wie ich schon früher andeutete, sind solche Äußerungen zum Teil Produkt eines Skeptizismus, der bezweifelt, ob wir es besser haben als diese Naturvölker, und zum andern Teil der übertriebenen und nicht klaren Auffassung des Begriffes und des Wertes der Freiheit, nicht weniger auch zugleich des Bewußtseins, daß fast in allen Fällen die leitenden Politiker dieser ihrer zivilisatorischen Aufgabe nicht bewußt sind. Subjektiv, rein moralisch genommen, ist in der Regel für die Handelnden sittlich die Sache gleichgültig, aber vom objektiven äußeren Standpunkt aus ist ihre Handlung vollständig zu billigen.

Errichtung derselben gebrauchen. Wie unsere ganze bisherige Darstellung gezeigt hat, bestehen die allgemeinen Rechtsgrundsätze sowohl als alle daraus ableitbaren besonderen Rechte nicht kraft der Autorität des Staates, sondern der Staat besteht kraft seines Vermögens, dieselben zu schützen und zu wahren. Wenn er sie nun verletzt, statt sie zu schützen, so begeht er also selbst Unrecht, statt Unrecht zu verhindern".

In einem Anhang bespricht Spencer (II, 299—306) „die Frage vom Grundbesitz": „Der gegenwärtig von verschiedenen Seiten ausgedrückte Wunsch, daß das Grundeigentum den Forderungen der reinen Gerechtigkeit angemessen gestaltet werden sollte, ist an sich wohl verständlich", urteilt Spencer (II, 300), „ja sogar löblich, und bei vielen geht er aus unverfälschter Gewissenhaftigkeit hervor". Das würde wohl genügen, zu beweisen, daß Spencer nicht eine aristokratische[1]) Moral

[1]) Vgl. auch II, 516: „Eine Gesellschaft, in welcher scharf ausgeprägte Klassenunterschiede vorhanden sind, kann die Bedingungen nicht erfüllen, unter denen allein das vollkommenste Glück erreicht werden kann. Obgleich es nicht im Bereiche der Möglichkeit liegt, daß alle individuellen Einheiten in bezug auf ihre Begabung gleich sind — ein fürchterlicher (?) Zustand, wenn er aus seiner annähernd gleichen Verteilung verschiedener Arten von Macht hervorgehen würde, wo die Niedrigerstehenden in manchen Beziehungen andern überlegen wären: es würde hiernach eine unendliche Verschiedenhaftigkeit bei allgemeiner Gleichförmigkeit erzeugt und Abstufungen der sozialen Stellung ausgeschlossen werden. Irgend ein derartiger Typus der menschlichen Natur und ein daraus hervorgehender Typus wird von der absoluten Ethik in Betracht gezogen. S. auch S. 517, wo ganz richtig gesagt wird, daß „nur einer wilden Phantasie" möglich erscheinen wird, daß ein höheres als das jetzige Regiment „von Leuten aufrecht erhalten werden könnte", welche die verschiedenen anarchistischen und anderen Gewalttaten verüben. Ganz fein bemerkt schließlich Spencer (S. 518): „ohne irgend welche Umgestaltung der Charaktere der Menschen und lediglich durch Umwandlung der sozialen Einrichtungen hofft man die Wirkungen der Güte, ohne die Güte selbst zu erreichen." Und weiter (S. 520) spricht er von Leuten, die die Gesellschaft zu reformieren suchen, „ohne sich selbst zu reformieren"; nur dann erwartet Spencer eine Besserung, wenn diese Menschen zuerst „durch Leiden ernüchtert, sich von neuem der strengen Disziplin unterworfen haben werden". Auf Seite 534 macht Spencer wieder den Vorwurf derjenigen lächerlich, die, was die Weltschöpfung betrifft, der Überlieferung treu bleiben, denen aber „die Annahme völlig lächerlich" erscheint, „daß in der Zukunft Veränderungen in der menschlichen Natur und in der menschlichen Gesellschaftsordnung eintreten sollten, analog und gleich groß mit denen, welche aufgetreten sind, seitdem überhaupt zuerst menschliche Gesellschaften gebildet worden sind". Vgl. auch S. 536 (gegen die Naturforscher, die, obwohl Darwinisten, an diese Fortschritte nicht glauben).

aufstellen möchte. „Man möchte jedoch“, fügt er gleich hinzu, „von solchen Leuten auch gern die weitere Folgerung vernehmen, daß den Geboten der reinen Gerechtigkeit nicht nur hier bei uns, sondern überhaupt in all den Ländern, die wir zu bevölkern beginnen, nachgelebt werden müsse . . . Sowohl als Inhaber der ausschlaggebenden politischen Gewalt wie als Hauptbestandteil unserer Heere sind gerade die Massen des Volkes verantwortlich für diese schändlichen Handlungen, die auf der ganzen Erde sich abspielen und fast regelmäßig damit endigen, daß man neue Ländergebiete mit Beschlag belegt und ihre Einwohner enteignet. Die seeräuberischen Kriegsfahrten der alten Engländer wiederholen sich, nur in weit größerem Maßstabe, in den räuberischen Unternehmungen des heutigen Englands.“ Spencer unternimmt dann durch Zahlenangaben zu zeigen, daß, obwohl die Ungerechtigkeiten, durch welche der Grundbesitz entstanden ist, nicht etwa von den Vorfahren irgend einer bestimmten Klasse heute lebender Menschen stattgefunden haben, sondern von den Vorfahren aller heute lebenden, es nicht gerade gerecht wäre, eine Verteilung zu unternehmen, weil nämlich die Grundbesitzlosen auf das Land nur in seinem ursprünglichen Zustande, nicht in seinem gegenwärtigen einen gerechten Anspruch erheben dürfen; übrigens vertreten die Summen, die für die Armen ausgegeben werden, eine Summe, die den Wert des Eigentums überschreitet. Alles das hatte Spencer, so sagt er selber, in seinem ersten Werke (Social Statics) übersehen und aus dem Gesetz der gleichen Freiheit die Folgerung gezogen, daß das Land von Rechts wegen nicht der Verfügung des ganzen Gemeinwesens entzogen werden dürfte, und daraus ferner geschlossen, daß es nach Entschädigung seiner gegenwärtigen Inhaber wiederum in den Besitz des Gemeinwesens übergehen sollte. Außerdem machte er sich nicht hinlänglich klar, was das heißen würde, für den gesamten Wert, den die Arbeit vieler Menschenalter dem Lande verliehen hat, Entschädigung zu gewähren. Spencer hält noch daran fest, daß die Gesamtheit der ein Gemeinwesen Bildenden der eigentliche oberste Besitzer von Grund und Boden sei, doch „eine weitere Über-

legung der Frage“ hat ihn zu dem Schlusse geführt, „daß es am besten sein dürfte, das individuelle Eigentumsrecht, jedoch der staatlichen Oberaufsicht unterworfen, beizubehalten“. Spencer verweist u. a. auf die „Unzulänglichkeit der staatlichen Verwaltung gegenüber der privaten“[1]).

Einen dritten Anhang (II, 307 f.) beschäftigt „der moralische Beweggrund“. Ich konnte nicht ohne die tiefste Gemütsbewegung den Briefwechsel lesen, der dort wiedergegeben worden ist. Er wurde zwischen einem englischen Geistlichen und Spencer selbst gewechselt. Ganz treffend sagt Dovies, — das ist der Name des Pastors —: „Spencer nimmt als gegeben an, was er ausdrücklich nicht anzuerkennen erklärt.“ Um die Idee und das Gefühl von Gerechtigkeit zu konstruieren, setzt er voraus, daß ein gewisses Gesetz über den Geist des Menschen und sein Handeln Autorität habe, nämlich das Gesetz, daß die Wohlfahrt der ganzen Spezies wünschenswert sei, und ferner, daß der menschliche Geist dieses Gesetz anerkenne, es gewissermaßen vor sich selbst rechtfertige. Solange

---

[1]) Spencer, wie wir schon wiederholt sagten, ist für die möglichste Einschränkung der Staatstätigkeit, und wir können nicht genug betonen, daß es durchaus ungerecht ist, ihm Gedanken zuzusprechen, die zwar die Konsequenz des Darwinismus sein mögen, die er aber nie aufgestellt hat. Auf S. 359 des II. Bds. kommt er auf die Frage der Wohlfahrt zu sprechen: „Mit der Annahme, daß jene grausame Disziplin der Tiergerechtigkeit, welche in das Überleben des Passendsten ausgeht, in den Gesellschaften der Menschen bedeutend eingeschränkt werden muß, nicht bloß durch das, was wir menschliche Gerechtigkeit nennen, sondern auch durch das, was wir als Wohltätigkeit unterscheiden, muß die Versicherung abgegeben werden, daß, während das erste mit Recht aufgenötigt werden kann, das zweite der freiwilligen Tätigkeit überlassen werden muß. Wenn verneint wird, daß es Sache des Staates sei, sich ebenso um das zweite wie um das erste zu kümmern, so wird damit durchaus nicht verneint, daß für das zweite gesorgt werde, es enthält nur die Folgerung, daß auf andere Weise dafür gesorgt werde. Es wird zugegeben, daß die aus der Inferiorität sich ergebenden Übel auf beiderlei Weise gemildert werden sollten; es wird aber behauptet, daß, während die Milderungen der einen Art öffentlich und allgemein sein sollen, sie in der anderen privat und besonders sein sollen.“ — „Der Übertreter, welcher in derartigen Fällen die gewöhnliche Gegenrede macht: „Kümmern Sie sich um Ihre eigenen Angelegenheiten“, muß darauf hingewiesen werden, daß es Angelegenheit eines jeden ist, zur Aufrechterhaltung eines harmonischen sozialen Lebens beizutragen und diejenigen zu verteidigen, welche mit Wort oder Tat mißhandelt werden“ (II, 405). Über die Armenunterstützung spricht Spencer eingehend auch II, 463—85.

er sich aber darauf beschränkt, die natürliche Entwickelung zu verfolgen, hat er kein Recht, das Wort Pflicht überhaupt anzuwenden. Was läßt sich denn dem kategorischen Imperativ KANTs noch hinzufügen, und wie kann derselbe widerlegt werden? — Wenn wir einfach den Lauf der Natur ins Auge fassen, so hat das „Du sollst" keinerlei Bedeutung. Es ist ebenso töricht, zu fragen, wie die Natur sein sollte, wie wenn man fragen würde, welche Art von Eigenschaften ein Kreis haben sollte. — Wenn Herr Spencer mit ihm angeborener moralischer Entrüstung sich gegen Gesetzesübertretungen und andere Formen von Vergehen erklärt, so hat er sich dazu unsern Donner geborgt, so hat er dieses Feuer aus dem Himmel gestohlen."

In der Antwort Spencers, in der gleich im Anfang der Wunsch ausgesprochen wird, daß Kritiken stets in solchem Geiste geschrieben sein möchten, finden wir folgende trotz ihrer Widersprüche großartigen Stellen: „Wenn Sie mich fragen, was mich dazu antreibt, unsere ungerechte Behandlung niederer Menschenrassen laut zu beklagen, so erwidere ich, daß ich hierzu angetrieben werde durch ein Gefühl, das sich in mir regt, ganz ohne Rücksicht auf irgend welches Pflichtgefühl, ganz ohne Rücksicht auf irgend einen Gedanken an Lohn oder Strafe, die hienieden oder in einem späteren Leben zu erwarten wären. Teilweise entspringt dies Gefühl aus dem Bewußtsein von den dadurch hervorgerufenen Leiden, was natürlich ein schmerzliches Bewußtsein ist, und zum andern Teil aus der Erregung über die Verletzung eines Gesetzes des menschlichen Handelns, für das alle meine Empfindungen lebhaft eingenommen sind, und dessen Befolgung ich für das Wohlergehen der Menschheit im allgemeinen als notwendig betrachte. Wenn Sie erklären, meine Theorie gebe mir kein Recht, diesen Schmerz zu empfinden, so kann ich darauf nur antworten, daß ich nun einmal nicht umhin kann, so zu fühlen; und wenn Sie sagen, meine Theorie gebe mir keinen Grund für mein Interesse an der Verteidigung und Anerkennung dieses Grundsatzes, so erwidere ich abermals, daß ich nun einmal nicht anders kann, als dafür interessiert zu sein."

Dovies erwidert, daß dasjenige, was er gern erfahren möchte, dieses sei: „warum, wenn sich der Gedanke an Pflicht einstellt, der Mensch überhaupt glaubt, daß er verbunden sei, mag er es nun gern tun oder nicht, das zu tun, was zur Forterhaltung der Species beizutragen geeignet ist . . . Sie sagen: das liegt in ihrer Natur; diese macht den besorgten Vater zu einem guten Menschen, diese bringt den großmütigen Menschen dazu, sich zu Gunsten seiner Mitmenschen aufzuopfern. Aber die Natur macht ebenso auch viele Väter selbstsüchtig und rücksichtslos gegenüber den Interessen ihrer Kinder; die Natur macht viele Menschen zu verhärteten Freibeutern. Wenn auch diese nicht umhin können, so zu handeln, wie sie es tun, liegt dann von ihrem Standpunkt irgend welcher Sinn darin, wenn sie sagen, daß sie handeln, wie sie eigentlich nicht handeln sollten? . . . Ich vermag nicht einzusehen, wie ein Mensch, der sich klar überzeugt hat, daß er nur aus natürlichem Antriebe handelt, eine vernünftige Überlegung darüber anstellen kann, ob er irgend etwas tun sollte oder nicht; oder wie ein Mensch, der weiß, daß er nur zur Befriedigung seiner eigenen Begehrungen handelt, sich vernünftigerweise aufzuopfern vermag, einzig zu dem Zwecke, um für andere irgendwelche Vorteile zu erringen [1].“

Auf diese Erwiderung konnte Spencer nichts anderes als mit anderen Worten dasselbe wiederholen, was er in seinem ersten Briefe sagte. Das ist wohl der beste Beweis für die Intuition und gegen seine Grundlegung der Moral: „Warum sollte ein Mensch, wenn er das Gefühl der Verpflichtung hat, demselben nachgeben? Auf eine solche Frage läßt sich ziemlich dieselbe Antwort geben, wie etwa auf die Frage: warum sollte ein Mensch essen, der Appetit nach Speise hat?“ Doch Spencer glaubt gerade in diesem Vergleich eine Unter-

[1] „Gerechtigkeit ist nach Dovies die fortschreitend sich vervollkommende Ordnung, welche der Schöpfer immer vollständiger unter den menschlichen Wesen einrichtet, und sie ist bindend für jeden Menschen, sobald er derselben bewußt wird; und er fühlt, daß sie für ihn bindend ist, weil er das Geschöpf seines Schöpfers ist“! — Zum übrigen vgl. Spencer II, 366: Kein Mensch mit anständigen Grundsätzen wünscht dadurch einen Vorteil zu erlangen, daß er anderen die Hände bindet.

stützung seiner eigenen Meinung zu finden: Wie nämlich jemand ißt um seinen Hunger zu stillen, ohne bestimmtes Bewußtsein von entfernteren Zwecken, so führt jemand eine Handlung aus, zu der ihn sein Pflichtgefühl antreibt, ohne einen Gedanken an entfernte Folgen; aber in beiden Fällen würde, wenn jemand gefragt wäre, er von dem Zweck seiner Handlungen sprechen. Und „ebenso, wie man Nahrung richtigerweise nur dann zu sich nimmt, wenn sie bestimmt ist, den Hunger zu stillen, während solche zu sich nehmen zu müssen, wo keine Neigung vorhanden ist, irgendwie gestörte körperliche Zustände voraussetzt, so wird auch eine gute Handlung oder eine Tat der Pflicht richtigerweise nur getan, wenn sie zur Befriedigung eines unmittelbaren Gefühles dient, während sich, wenn sie mit der Absicht auf entferntere Resultate in dieser oder in einer anderen. Welt getan wird, auf einen irgendwie unvollkommenen moralischen Zustand schließen läßt." Spencer versuchte zugleich die Entwickelung und infolgedessen — nach seiner Meinung — die Nicht-Intuitivität des Pflichtgefühls dem Dovies klar zu machen. Nun unternimmt er im nächsten Anhang (Gewissen bei Tieren) zu zeigen, daß auch bei den Tieren ähnliche Erscheinungen zutage treten. Wenn aber die Beobachtungen, von denen er uns erzählt, genau sind und trotzdem nach der Auffassung Spencers selbst (II, 330), „was den Ursprung des wahren Pflichtgefühls oder der wahren Moralität betrifft, . . . sie unselbstsüchtig, selbstlos ist", dann wird nur die Frage verschoben, aber keineswegs gelöst; mancher würde vielleicht gerade hier einen stärkeren Beweis für den übernatürlichen Ursprung des Sittlichen erkennen. „Diejenigen unter den höheren Thieren, welche auf Grund des wahren Pflichtgefühls handeln, scheinen", soweit Spencer beobachten konnte, „sich durch ihre Fähigkeit auszuzeichnen, dem Grundsatze zu folgen: „versetze dich an die Stelle des anderen", welche denn ja auch die Wurzel der wahren „Sympathie" bildet. Stets herrscht die Neigung vor, „so zu handeln, wie sie selbst behandelt sein möchten." In den meisten Fällen, die Spencer beobachtet hat, „schien diese Fähigkeit angeboren zu sein, jedoch entwickelte sie sich noch,

je älter das Thier wurde." Spencer unterscheidet sogar — und er glaubt diesen Unterschied nirgends ausgesprochen gefunden und nur stillschweigend, besonders in der Bibel, anerkannt gesehen zu haben — zwischen wahrer und konventioneller Moralität. Nur das Tier, was die erste besitzt, ist ein zuverlässiges und vertrauenswürdiges Tier. Das „wahre Pflichtgefühl" liegt „allem wahren Charakter zu Grunde", „während das konventionelle Pflichtgefühl mehr die Bedeutung einer angenommenen geistigen Gewohnheit hat."

Nach alledem ist es befremdend, wenn Spencer, um seine Gegner zu widerlegen, gelegentlich Worte braucht, die nicht im Einklang mit seinen anderen Äußerungen stehen: „Wenn, wie aus seiner Auseinandersetzung hervorgeht, Prof. Maans der Ansicht ist, daß Gerechtigkeit nicht einfach eine derartige Regulierung der Handlungen umfaßt, daß ein jeder Mensch den anderen soviel Freiheit, ihre Zwecke zu verfolgen, lassen muß, wie er selbst in Anspruch nimmt, sondern daß Gerechtigkeit auch die Herstellung einer Gleichwertigkeit zwischen den durch Zusammenwirken erlangten Vorteilen enthält, so ist die Antwort hierauf, daß ich mit Gerechtigkeit in dieser Fassung nichts zu thun habe" (II, 563). Glücklicherweise hat Spencer öfters recht viel mit dieser Gerechtigkeit zu tun gehabt.

Spencer muß ein Naturrecht anerkennen, und er erkennt es tatsächlich an, auch wo seine eigenen Prinzipien zu widerstreiten scheinen.

Schlußwort.

Wir sind am Ende unserer Untersuchung angelangt. Unserer Kompilation würde vielleicht mancher lieber gesagt haben. — Denn in der Tat haben wir vorgezogen, die betreffenden Schriftsteller oft selbst reden zu lassen, und was wir dagegen einzuwenden hatten, ist nicht selten wörtlich aus anderen Verfassern entnommen worden. Es schien dieser Weg der richtigere zu sein, nicht nur, weil wir keine Deutschen sind, sondern weil wir auch des Glaubens sind, daß in dieser Art am besten die Meinung des betreffenden Autors klar gemacht wird. Speziell in unseren Fragen, in welchen die landläufigen Meinungen ein so verschiedenes Bild von den wirklichen Gedanken der in Frage kommenden Denker zu geben pflegen, schien es uns geboten, diesen selbst möglichst Raum zu gewähren, um jeden von der Unrichtigkeit dieser Auffassungen überzeugen zu können. Was schließlich die Vertreter ähnlicher Gedanken, wie der unsrigen, betrifft, so glaubten wir unserer Wenigkeit dadurch eine gewisse Stütze geben zu dürfen. Viele von den Meinungen übrigens, die angeführt wurden, hatten wir schon gehabt, bevor wir ihnen irgendwo begegneten. Um den Vorwurf zu vermeiden, daß wir fremdes Eigentum aneignen, zogen wir vor, sie wörtlich wiederzugeben sobald wir sie lasen. Der Zweck einer wissenschaftlichen Arbeit ist übrigens nicht eine Originalität zu zeigen, sondern der Wahrheit zu dienen. Und wenn als der einzige Fehler der hier vorgetragenen Meinungen derjenige angesehen werden sollte, daß sie nicht neu sind, oder daß sie selbstverständlich sind, so würde unser Zweck gerade erreicht!

Nun dürfen wir als Resultat unserer Arbeit Folgendes zusammenfassen:

1. Wirkliche Gegner des Naturrechts sind nur diejenigen, die überhaupt die Moral leugnen. Vom Altertum her hat es zwar solche gegeben, aber nur vereinzelt sind diejenigen, die

die Konsequenzen ihrer Behauptungen zu ziehen versuchten. Die meisten sind auf Umwegen zu den Folgerungen der Ethik zurückgekehrt.

2. Die Anhänger einer wandelbaren Moral können naturgemäß ein Naturrecht nicht annehmen. Aber wenigstens die als Hauptvertreter dieser Richtung geltenden Philosophen nehmen in der Tat sittliche Gesetze an, denen sie einen unwandelbaren Charakter zuschreiben. Aber auch wenn die Ethik Umwandlungen unterliegt, ist man vollständig berechtigt, von einem ethischen oder philosophischen Recht auf der betreffenden Stufe der Ethik zu sprechen. Niemand kann behaupten, daß das positive Recht ohne weiteres das Richtige sei.

3. Die jetzt in Deutschland besonders herrschende Strömung, die sich so schroff gegen das Naturrecht wendet, streitet eigentlich um Worte, denn sie verwirft weder die Moral noch ihren Einfluß auf die Gesetzgebung. Den Hauptgrund ihrer Abneigung bilden die Übertreibungen, welche sich die Vertreter des Naturrechts zu schulden kommen ließen. Außerdem aber haben die weitverbreiteten materialistischen Ideen und der Entwickelungsgedanke zu solchen Resultaten geführt, wie auch die dem Begriff „Recht" gegebene willkürliche Einschränkung das ihrige dazu beigetragen hat.

4. Das Hauptargument dieser Theorien ist die Tatsache, daß in verschiedenen Ländern und in verschiedenen Zeiten die Auffassung von Gerechtigkeit verschieden ist. Das beweist aber nur einen Mangel der Erkenntnis seitens der Menschen; es wäre so wenig ein Argument gegen das Naturrecht, wie wenn man gegen die Mathematik die Unkenntnis ihrer Gesetze bei unkultivierten Völkern als Argument gegen ihre Allgemeingültigkeit anführen wollte. Der erste Bestandteil des Wortes Naturrecht ist bloß eine Hindeutung auf die wirkliche Natur des Menschen, die eine übersinnliche, keine bloßsinnliche ist. Mit der Auffassung Rousseaus hat er nichts zu tun.

Lebenslauf.

Am 21. Januar 1875 (a. S.) bin ich in Selymbria (Thracien) als Sohn des Anastasius K. P. Stamulis, Besitzer einer Dampfmühle, und seiner Ehefrau Xanthippe (geb. Simonides), griechischer Nationalität und griechischer Konfession, geboren. Beiden Eltern, sowohl meinem Vater, wie meiner leider schon am 13. Dezember 1888 verstorbenen Mutter, verdanke ich mehr als man gewöhnlich den Eltern zu verdanken hat. — Buchstabieren habe ich von meiner Mutter gelernt; dann ging ich zum *Νηπιαγωγεῖον* (einem Mittelding zwischen Kindergarten und Kleinkinderschule) und dann zu der Bürgerschule, die bei uns gleichzeitig Progymnasium ist. Um uns schneller vorwärts zu bringen, hatte mein Vater später für mich und meinen um ein Jahr jüngeren Bruder einen Hauslehrer angestellt, und so, auch mit Beihilfe meines älteren Bruders, ist es mir gelungen, in die 6. Klasse (von unten gerechnet) der *Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολὴ* in Konstantinopel, des besten aller griechischen Gymnasien, einzutreten. Nach drei Jahren bestand ich meine Abiturientenprüfung mit dem Prädikat „sehr gut“.

Mein Wunsch war von jeher, Geistlicher zu werden. Da aber mein Vater damit nicht einverstanden war und mich lieber bei sich behalten wollte, blieb ich ein Jahr in meiner Vaterstadt, meinem Vater etwas helfend und allein studierend. Mit Benutzung des von meinem Vater gesammelten Materials schrieb ich damals eine Abhandlung über die Metropolitenreihe meiner Vaterstadt, die in sechs Blättern der griechischen Zeitung *Νεολόγος* in Konstantinopel veröffentlicht wurde. Schließlich gelang es mir, den Vater dahin zu bestimmen, mich studieren zu lassen. Er schlug mir aber vor, zuerst Jura zu studieren; doch gab er mir das Versprechen, wenn ich auf meiner Ansicht beharre, mich auch Theologie studieren zu

lassen. So ließ ich mich in der juristischen Fakultät zu Athen immatrikulieren. Ich hörte aber dabei außer den juristischen, philosophischen und historischen auch theologische Vorlesungen. Im Jahre 1898 promovierte ich mit der Note *λίαν καλῶς*. 1899 bis 1900 war ich in der theologischen Fakultät immatrikuliert. Mein Vater wollte mich wieder überreden, in sein Geschäft einzutreten. Es kostete viel, bis ich im August 1900 nach Deutschland gehen durfte, um dasjenige zu suchen, was nach meiner Überzeugung unter den jetzigen Umständen für einen Geistlichen in unserem Land vonnöten ist. Ich war zunächst in Göttingen, wo ich zwei Semester lang Theologie studierte. Auch machte ich unter der Führung von Prof. Knoke eine Reise nach Hannover, Hamburg, Bremen, Bremerhaven zum Besuch der Anstalten für innere Mission mit. Ich habe mich ihm auch in Berlin, als er zu demselben Zweck dorthin gekommen war, angeschlossen. Das nächste Jahr war ich in Berlin und hörte theologische und daneben philosophische Vorlesungen; u. a. nahm ich auch am christlich-archäologischen (Prof. Nic. Müller), kirchenhistorischen (Prof. Harnack), exegetischen Seminar (Konsistorialrat B. Weiss) teil. Dann ging ich nach Jena, wo ich drei Jahre lang Philosophie, Pädagogik, Theologie und daneben Geographie (Prof. Dove) und Geschichte (Geh. Hofrat Gelzer, Prof. Keutgen, Prof. Cartellieri) studierte. Dem pädagogischen Seminar von Herrn Prof. Rein gehörte ich das ganze Triennium als Mitglied an und nahm an den Ausflügen des Seminars nach Schulpforta, Halle und Bieberstein zum Besuch von Schulen teil. Einen Monat war ich in Weimar und hospitierte im Lehrerseminar und im Gymnasium. Hospitiert habe ich auch öfters an verschiedenen anderen Schulen. Vom Königl. Preuß. Kultusministerium wurde mir dazu schriftlich die Erlaubnis erteilt.

Allen meinen Lehrern sage ich hiermit herzlichen Dank, insbesondere Herrn Prof. D. Dr. Eucken, dessen Vortrag auf mich von besonderer Wirkung war.


GAYLORD BROS.
MAKERS
SYRACUSE, - N.Y.
JC 571
S758
248364

